

PETER
SLOTERDIJK

CRITICA DELLA
REGIONE CINICA

Il rapporto tra sapere
e apparati di potere
dall'antichità ai giorni nostri

GARZANTI

"Cinismo" è oggi sinonimo di insensibilità, di un'amara disponibilità a farsi complice di qualsiasi cosa a qualunque prezzo. Ben altra natura possedeva il cinismo degli antichi, o quello che Nietzsche chiamava "cynismus": una forma esterna di autodifesa che opponeva alla minaccia dell'insensatezza sociale un nucleo irrinunciabile di sopravvivenza, la sfrontatezza vitale di una filosofia vissuta. Se il "cynicus" Diogene viveva in una botte, il "cinico" moderno aspira invece al potere o al successo. La critica della ragion cinica parte da questa contrapposizione per rileggere l'intera storia della filosofia, sottoponendo a una serrata analisi il rapporto tra intellettuali e apparati di potere, e il relativo strascico di sangue e di ideologie. Dalle esilaranti fracciate di Diogene contro Platone alla rivisitazione del Grande Inquisitore dostoevskijano, da Nietzsche e Heidegger alle drammatiche parabole della Repubblica di Weimar e della rivoluzione russa, Sloterdijk mette a nudo i rischi estremi della falsa coscienza. Sostenuto da un'inesauribile e travolgente forza satirica, intreccia provocatoriamente storia del pensiero e costumi sessuali, moda, arte e pulsioni scettiche, ideologia e mass media, tramonto dell'Occidente e tentazioni misticheggianti. E dopo aver tracciato una lucidissima diagnosi della catastrofe politico-morale del nostro secolo, ci indica una possibile terapia, attraverso il coraggio sereno e consapevole di un nuovo "cynismus".

Peter Sloterdijk (Karlsruhe 1947) vive attualmente tra Monaco e la Francia meridionale. Ha insegnato tra l'altro nelle università di Zurigo, Francoforte, Vienna. E' autore di numerosi saggi filosofici e di estetica, tra cui *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus* (Il pensatore sulla scena. Il materialismo di Nietzsche), 1986; *zur Welt kommen - zur Sprache kommen* (Giunge al mondo - giunge al linguaggio), 1988 e *Versprechen auf Deutsch* (promettere in tedesco) 1990. Critica della ragione cinica, pubblicato originariamente nel 1983, è stato accolto da Jürgen Habermas come "un capolavoro di lettura filosofica".

Editing e conversione a cura di Natjus

PETER SLOTERDIJK

Critica della ragion cinica

Edizione italiana a cura di Andrea Ermano e Mario Perniola

Presentazione di Mario Perniola

Prima edizione: maggio 1992

Traduzione dal tedesco di Andrea Ermano

Titolo originale dell'opera: *Kritik der zynischen Vernunft*

1983 Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main
Garzanti Editore s.p.a., 1992 Printed in Italy

ISBN 88-11-59986-5

[Nota di Natjus: il file txt da cui ho elaborato questo epub era completamente privo di immagini: alcune le ho aggiunte io, l'assenza delle altre viene indicato tra parentesi quadre]

INDICE

Presentazione *di Mario Perniola*

Avvertenza

Premessa

CAPITOLO I

CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

- 1 Cinismo: il crepuscolo della falsa coscienza infelice
- 2 L'illuminismo come dialogo. La critica dell'ideologia come prosecuzione con altri mezzi del dialogo fallito
- 3 Sentimento vitale in luce dubbia

CAPITOLO II

ALLA RICERCA DELLA SFRONTATEZZA PERDUTA

- 1 La filosofia greca della sfrontatezza: kinismo
- 2 Pisciar contro l'idealistico vento
- 3 Neokinismo borghese: le arti
- 4 Cinismo come sfrontatezza che ha cambiato segno
- 5 Teoria del doppiogioco
- 6 Cenni storico-sociali sulla sfrontatezza
- 7 Corporeità o scissione
- 8 Psicopolitologia della schizoidia sociale
- 9 Fortuna sfacciata
- 10 Meditazione nucleare

CAPITOLO III FISIOGNOMICHE

Una galleria di cinici

- 1 Diogene di Sinope: uomo-cane, filosofo, buonannulla
- 2 Il Grande Inquisitore, ovvero Lo statista cristiano cacciatore di Gesù e la nascita della dottrina istituzionale dallo spirito cinico
- 3 Heidegger e il «Si» impersonale, realissimo tra i soggetti del moderno cinismo diffuso

CAPITOLO IV FENOMENOLOGICHE I

Cinismi cardinali

- 1 Cinismo di stato e di potenza
- 2 Sessuocinismo
- 3 Cinismo religioso

CAPITOLO V

FENOMENOLOGICHE II. CINISMI SECONDARI

- 1 Scuola di arbitrarietà. Cinismo nell'informazione: la stampa
- 2 Scambio cinico, ovvero Le durezze della vita

CAPITOLO VI

LOGICHE: POLEMICA TRASCENDENTALE

- 1 Meditazioni eraclitee
- 2 Polemica anti-Es, ovvero pensare il diavolo a quattro
- 3 Metapolemica. Per una fondazione delle dialettiche europee: Teoria polemica e ritmica generale

CAPITOLO VII STORICHE

Il sintomo weimariano

1 Cristallizzazione weimariana. Il trapasso di un'epoca nella memoria storica

2 Caotologia dadaista. Cinismi semantici

Excursus 1. Crepuscolo simulato

Excursus 2. Cani di ghiaccio. Per una psicoanalisi del cinico

3 Algodicea politica. Cosmologia cinica e logica del dolore

4 «Momenti di lucidità». Dalla coscienza scissa: le grandi ammissioni

5 Oplà: noi viviamo? I cinismi neo-oggettivi e le novelle della vita difficile

Excursus 3. Cinismo mediale e training di arbitrarietà

Epilogo. Commozione pleurica. Della risata weimariana e dell'archetipo suo

CONCLUSIONI

Verso una critica della ragione soggettiva

PRESENTAZIONE

Il volume di Peter Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, pubblicato in Germania nel 1983 e salutato da Jürgen Habermas come un'opera fondamentale del pensiero contemporaneo, è l'esempio di un best-seller filosofico, venduto a decine di migliaia di esemplari, che suscita ricerche che si interrogano sulle ragioni di questo successo e ne sviluppano le prospettive. (1)

Esso tuttavia non nasce dal nulla: infatti sul rapporto tra il cynismus antico (in tedesco Kynismus) e il cinismo moderno (in tedesco Zynismus) si era già soffermata nel corso dei decenni precedenti l'attenzione di molti autori, da Paul Tillich (2) ad Arnold Gehlen, (3) da Klaus Heinrich (4) ad Irving Fetscher. (5) E' tuttavia allo studio di Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, (6) che è debitore Sloterdijk, in particolare per ciò che concerne la documentazione sul cynismus antico e l'esame della presenza di Diogene di Sinope nella letteratura tedesca.

Ma chi era Diogene e perché mai suscita tanto interesse?

Come scrive il suo biografo antico, era un uomo «senza città, senza tetto, bandito dalla patria, mendico, errante, alla ricerca quotidiana di un tozzo di pane». Era il rappresentante antico di quella Lumpenintelligenzia, che nel corso degli ultimi trent'anni si è manifestata in modo tanto ampio ovunque. Da ciò deriva una prima ragione di attualità del cynismus antico: la situazione sociale di Diogene era affine a quella di tanti studenti e intellettuali dall'età dell'esistenzialismo e della contestazione fino ad oggi. Nei confronti della minaccia proveniente dalla universale insensatezza sociale, lo stile di vita di Diogene costituisce una forma di autodifesa, che oppone al mondo un nucleo estremo di resistenza individuato nel modello animale di sopravvivenza. Secondo un'etimologia non priva di ironia

kynikós viene da kùòn, che in greco vuole dire «cane». Diogene si definiva appunto un cane «di quelli universalmente lodati», ma aggiungeva: «nessuno di coloro che lo lodavano, osava uscire con lui a caccia». La sua autodifesa si realizzava nel poter fare a meno di quasi tutto: di tale pratica la tradizione conserva tanti esempi notissimi, alcuni dei quali conservano a distanza di millenni una loro freschezza e un loro vigore.

Nel linguaggio moderno tuttavia il termine «cinismo» ha assunto un significato differente: è diventato sinonimo di insensibilità, di rassegnazione, di connivenza con l'insensatezza, di perenne disponibilità a farsi complice di qualunque cosa a qualunque prezzo. In questa accezione il cinico moderno sembra proprio l'opposto del cynicus antico: mentre quello era una forma estrema di affermazione della dignità e della sovranità della filosofia, il neocinismo sembra esprimere soltanto la rassegnazione, la frustrazione, l'avvilimento morale. L'analisi di Sloterdijk tuttavia va oltre questo significato corrente e tende a considerare il cinismo contemporaneo come un fenomeno molto più complesso e non privo di una sua dignità paradossale di «falsa coscienza illuminata». Questa definizione è a prima vista una contraddizione in termini: come può la «falsa coscienza» essere «illuminata»? L'originalità dell'analisi di Slo-terdijk sta proprio in questo paradosso: i neocinici non si fanno illusioni di nessun genere. Proprio questo disincanto li rende così efficaci sul piano pratico.

Il neocinico è «un caso limite di melanconico che riesce a controllare i suoi sintomi depressivi conservando una certa capacità di lavorare». Questo in effetti conta per lui: «lavorare malgrado tutto, dopo tutto e a maggior ragione». Alla base di tale atteggiamento sta una negatività completamente priva di speranze, la quale ha nei confronti di se stessa al massimo un po' di ironia e di commiserazione. Nei confronti di questo fenómeno le armi dell'illuminismo si rivelano spuntate, perché il neocinico sa benissimo come stanno le cose: anzi lo sa meglio di chiunque altro, perché è privo di illusioni e perché è pronto a cogliere le occasioni al volo, sotto qualsiasi aspetto e in qualsiasi modo si presentino. Come già rilevava Klaus Heinrich, il punto di arrivo del cinico moderno non è la botte di Diogene, bensì un'ordinata carriera.

Il volume di Sloterdijk reca un prezioso contributo alle motivazioni segrete che stanno alla base del comportamento cinico e di quello neocinico: cynismus antico e cinismo moderno presentano affinità e divergenze che possono essere comprese solo con riferimento alla situazione storico-sociale che il filosofo si trova costretto ad affrontare. Entrambi costituiscono una risposta alla catastrofe politica della filosofia.

Nell'antichità questa catastrofe è rappresentata dalla condanna a morte di Socrate nel 399 a.C. da parte della restaurata democrazia ateniese. Il fatto che la polis abbia giudicato colpevole di non credere negli dèi, di introdurre nuove divinità e di corrompere i giovani, il suo cittadino più saggio e più giusto, costituisce il punto di partenza del cynismus, di cui lungo il IV secolo a.C. Antistene, Diogene di Sinope, Cratete e Ipparchia furono i principali esponenti.

All'accusa di empietà il cynismus antico risponde assumendo Ercole come modello di vita; lo stesso nome della scuola filosofica deriva dal ginnasio Cinosarge, dedicato all'eroe divino, dove si esercitavano coloro che, come Antistene e Diogene, non erano di origine ateniese. Morto Socrate, costoro partono perciò dal presupposto che la polis ha dichiarato guerra alla filosofia. Il filosofo è diventato per la città uno straniero e un nemico: egli non è più considerato il successore di quei sapienti, di quei maestri di verità e re di giustizia che nelle arcaiche società indo-europee detenevano una sovranità magico-religiosa e un immenso potere spirituale. Non è nemmeno il portatore di un sapere che abbia valore commerciale, come pretendevano i sofisti. Il filosofo è piuttosto per i cinici un uomo solo cui tutti sono ostili, un guerriero che deve innanzitutto difendersi.

Perciò la virtù è considerata da Antistene come un'arma, la prudenza come un muro saldissimo, la pratica della filosofia come una lotta, un esercizio, una fatica.

Se Apollo è il protettore dell'esperienza socratica, è al suo nemico, Eracle, che si rivolge l'attenzione dei cinici antichi. Il processo e la condanna di Socrate hanno costretto la filosofia ad entrare, suo malgrado, in un orizzonte da cui essa si era precedentemente mantenuta lontana, quello dei rapporti di forza, del potere temporale, della pratica della giustizia e dell'esecuzione della pena. Il cynismus antico è una risposta a

questa criminalizzazione della filosofia: prendendo Eracle come esempio, questi filosofi accettano la sfida e decidono di battersi proprio sul terreno scelto dalla polis. Come Eracle fu oggetto dell'ostilità e della persecuzione di Era, la matrigna, così il filosofo è accusato e condannato dalla madre-patria che non lo riconosce come figlio: ma entrambi non hanno più bisogno di questo riconoscimento, sono cosmopoliti e autarchici, pronti a ogni rinuncia e a ogni fatica. Il vantaggio che i cinici traggono dalla filosofia consiste essenzialmente nell'essere, come Eracle, preparati ad ogni sforzo.

A questa attitudine puramente difensiva si combina, a partire da Diogene, una componente aggressiva che si manifesta, non sul piano della giustizia, della Dike, ma sul piano del rispetto umano, dell'*aidós*: è la famosa *anaideia*, l'impudenza e la sfrontatezza che costituisce la caratteristica più appariscente del comportamento di questi filosofi. *Aidós* e *Dike* era la coppia di concetti che nella Grecia arcaica regolava i rapporti sociali: in Esiodo essi sono considerati come divinità e ancora nel discorso tenuto da Protagora nel dialogo platonico che porta il suo nome sono ritenuti le basi di ogni ordine politico. Mentre il secondo termine indica la giustizia, come essa si manifesta soprattutto nel giudizio e nella sentenza, il primo termine designa un sentimento di rispetto e di obbligo nei confronti di qualcuno al quale si è legati da rapporti di parentela e di amicizia a causa dei benefici ricevuti o in ragione dell'eminente dignità che rappresenta: (7) sull'*aidós* sono fondati tutti i legami sociali che riguardano relazioni non strettamente giuridiche, in cui cioè si prescinde da ciò che a ciascuno è dovuto secondo la legge. Perciò esso è sembrato agli studiosi moderni come affine al rapporto sociale instaurato dal dono, dal *potlatch*, dallo scambio per eccesso, o più in generale da un dare mosso non da costrizione, ma da liberalità. La nozione di *aidós* prescinde completamente dallo scambio mercantile, dall'equivalenza e implica l'esistenza di rapporti di reciprocità le cui manifestazioni sono indipendenti dal calcolo e dalla misura, perché coinvolgono la fiducia e l'onore.

Ora il comportamento dei cynici antichi infrange l'*aidós*. A partire dal momento in cui la città ha fatto ingiustizia al suo figlio più giusto, essa non merita più rispetto. Inoltre l'importanza assegnata alla forza induce questi filosofi a

perseguire un ideale di autarchia e di autosufficienza, che spezza ogni legame familiare e sociale. Nella Grecia arcaica anche il guerriero era animato dall'*aidós*: con questa esclamazione egli infatti incitava i suoi compagni attizzando così il sentimento di coscienza collettiva e solidarietà del gruppo per cui combatteva. (8) Ma il cinico è come Eracle un guerriero solo, che non vuole fare assegnamento su null'altro che sulla propria forza, che spezza il patto politico basato sulla distinzione tra amici e nemici, che non si fida dell'altrui alleanza, ospitalità e generosità. Una psicoanalisi di Eracle ha considerato questo atteggiamento come la negazione dell'ostilità materna; e, certamente, tanto Eracle, sempre errante di luogo in luogo, quanto i cinici, per definizione senza patria, sono costretti all'esercizio di una costante diffidenza nei confronti di tutti. Già Eracle è in fondo il prototipo del guerriero *anaidés*, senza *aidós*: l'esercizio esagerato, illimitato e delirante della forza lo induce ad ammazzare < i propri figli, scambiandoli per i figli del suo nemico, a sopprimere suo malgrado Ifito che gli era alleato e che l'ospitava, infine ad uccidere il padre della propria concubina, Iole. (9) Il suo destino di sventura, di malattia e di morte sarebbe l'espiazione di questi tre peccati compiuti contro l'*aidós*, che si deve alla propria discendenza, al proprio ospite e alla propria famiglia. (10) Del resto tutta la vicenda di Eracle è costellata da omicidi più o meno involontari e accidentali. Già nel mito di Eracle è così presente l'idea che per vincere mostri bisogna diventare un po' simili a loro: il meccanismo di difesa definito dalla psicoanalisi come «identificazione con l'aggressore» (11) sembra perciò costituire la chiave di volta del comportamento eracleo. L'estrema alterigia, l'inverecondia, la sfacciataggine, l'esercizio deliberato e programmatico della provocazione e dell'intolleranza tipico del comportamento cinico, tratti che fanno parte di una conformazione psichica, alla base della quale sta la necessità di difendersi soprattutto dal senso di colpa. L'aggressività dell'antico *cynicus* verso il mondo esterno affonda le sue radici nel presupposto che il filosofo è stato riconosciuto colpevole e condannato a morte. Agendo sul terreno scelto dai suoi persecutori, quello della forza, anziché mantenersi su quello tradizionale della sovranità spirituale, egli è più affine ai propri carnefici di quanto possa ammettere.

In un altro punto ancora Eracle e il filosofo cinico mostrano singolari affinità, nel difficile rapporto che entrambi hanno con la propria veste. Nel mito Eracle muore cercando invano di strapparsi di dosso la tunica bagnata dal sangue del centauro Nesso, la quale al contatto del suo corpo si è incendiata procurandogli sofferenze insopportabili. Per gli antichi cynici l'autodenudamento costituisce invece una sfida, una trasgressione ingiuriosa delle convenzioni, un attentato all'*aidós*, al senso del pudore. In entrambi i casi la veste è considerata qualcosa di troppo, di inessenziale, di nocivo: è venuto meno il rapporto omerico di coappartenenza tra la veste e colui che la indossa: alla base di questa spudoratezza non vi è tuttavia la celebrazione della nudità come bellezza, che costituisce un altro topos tradizionale del modo di essere ellenico. La pelle di leone, che nell'iconografia classica Eracle porta sulle spalle, è la spoglia del leone nemeo, il primo mostro da lui vinto; il vestito di Cratete è una pelle d'animale. Il cynismus antico rappresenta una totale rottura con quella concezione pregiuridica dei rapporti umani, fondata sulla *philia*, sull'ospitalità, sull'*aidós*, per la quale il vestito è il primo involucro di un ben più vasto sistema di protezione. Il riferimento dei cynici alla natura non è ancora, come poi sarà per gli stoici, l'inserimento in un contesto benigno e provvidenziale, ma soltanto l'identificazione con una forza maggiore delle leggi e delle convenzioni umane.

Il secondo punto nel quale il cynismus si allontana dalla tradizione ellenica, è costituito dal suo rifiuto della *paideia*, dell'educazione, della cultura. Anche qui la tragica vicenda socratica deve aver giocato un ruolo decisivo: oltre all'accusa di empietà, infatti, Socrate era stato incolpato di corrompere i giovani. I cinici perciò rifiutano di costituire una vera scuola filosofica: alla filosofia intesa come dialogo, Antistene oppone un'idea della filosofia fondata sul poter parlare con se stessi; quanto agli allievi, egli era noto per il fatto di cacciarli via con una verga d'argento. Si riusciva ad essere accettati come alunni dai cynici solo dopo aver compiuto molti tentativi falliti: solo chi aveva la costanza di perseverare in questa richiesta, nonostante i rifiuti, dimostrava di avere le qualità in tal senso necessarie. Il rapporto con gli altri si fondava su una pratica an-ti-seduttiva: Ipparchia, l'unico filosofo di sesso femminile di

cui parla Diogene Laerzio, innamoratasi di Cratete e volendolo sposare, viene distolta da lui in tutti i modi possibili e infine viene posta dinanzi alla nuda evidenza della sua bruttezza e povertà; solo superando questa prova e facendo proprio il modo di vita del cynicus ella viene accolta.

Il rifiuto della scuola si accompagna molto significativamente col rifiuto della cultura letteraria, artistica e scientifica.

I cinici ritengono perfino la dimensione speculativa della filosofia come qualcosa di estraneo che distoglie dall'essenziale.

Vi è in questa esclusione della paideia un aspetto non privo di connessione con il loro privilegiare la forza rispetto all'incanto della parola poetica e all'entusiasmo del conoscere. I cinici spezzano la connessione tra areté e paideia, tra eccellenza e sapere che, implicita nell'esperienza greca arcaica, si era venuta manifestando pienamente nel corso del V secolo a.C: (12) la virtù è per loro indipendente dalla conoscenza e dal sapere. Vi è nel loro modo di essere qualcosa di esageratamente rigido, statico e sclerotico che impedisce l'emergenza del nuovo, il sempre nascente schiudersi della vita: la loro concezione della natura risente di questi limiti. Quel che basta a se stesso e di nulla ha bisogno è l'inorganico, la pietra. L'esclusione del mondo storico, di ciò che incessantemente muta e si trasforma, preclude in ultima analisi la possibilità dell'esperienza.

Non è un caso che la fecondità del cynismus si esaurisca nelle sue prime figure: sebbene il suo modello di vita trovi imitatori fino al II secolo d.C, nessun tratto originale emerge nella turba dei seguaci di Diogene. Il fatto è che la comparazione del filosofo al guerriero lo inserisce in un orizzonte di rapporti umani caratterizzati dalla violenza, nei quali viene completamente meno la specificità maieutica della relazione educativa. Invece di promuovere e di favorire la nascita delle differenze, il guerriero sollecita soltanto un'imitazione che si trasforma inevitabilmente in rivalità: (13) il cinismo relega la filosofia nell'inesorabilità di una competizione mimetica, di un antagonismo generato dal riferimento ad un'unica forma di eccellenza.

Proprio l'imporsi del rapporto mimetico come unico tipo di

legame sociale consente di spiegare il passaggio dal cynismus antico al cinismo moderno, di cui Sloterdijk fornisce una fenomenologia così penetrante. Anche il cinico moderno infatti è un guerriero. I maestri del cinismo moderno - soprattutto Nietzsche e Heidegger - sono infatti coloro che hanno trasformato la filosofia in una macchina da guerra nella quale le figure dei singoli belligeranti scompaiono nel vortice di rapporti mimetici sempre più ravvicinati. Nel cynismus antico l'identità del combattente è affermata in modo assoluto fino alla caricatura: nel cinismo moderno invece il combattente diventa invisibile, perché l'inapparenza è la sua difesa più forte. Al filosofo come Eracle succede il filosofo come Zelig; il personaggio del film di Woody Allen è infatti la figura simbolica di un processo di identificazione con l'avversario spinto all'estremo.

Anche all'origine del cinismo moderno c'è una catastrofe politica della filosofia. Ma questa, a differenza di quella antica determinata dalla condanna di Socrate, non può essere individuata in un singolo evento. Nei tempi moderni la filosofia non è condannata a morte, ma soppiantata da una copia che pretende di prendere il suo posto, l'ideologia. Quest'ultima, presentandosi come un complesso dottrinario che fornisce una risposta ad ogni domanda e che risulta dotato di una grande effettività pratica, rimpiazza la filosofia senza per lo più venire con essa ad un conflitto aperto. Ancora una volta il filosofo si trova costretto, come nell'antichità, ad una guerra per la propria sopravvivenza; questa volta tuttavia il conflitto non ha il carattere di una lotta vis-à-vis, ma fin dall'inizio è invischiato nella logica tendenziosa e subdola delle rivalità mimetiche. Il neocinismo nasce dalla scelta di combattere l'avversario con le sue stesse armi: se l'ideologia vince facendosi portatrice dei valori e degli ideali, la filosofia avrà qualche possibilità di contrastarla soltanto attraverso una buona coscienza della menzogna e la costruzione di apparati di simulazione. Alla verità, al bene, al bello non è più possibile arrivare direttamente, ma attraverso un percorso tortuoso e ambiguo: nel capitolo dedicato alla storia dostoevskijana del Grande Inquisitore, Sloterdijk ci fornisce una eccellente illustrazione del carattere indiretto e paradossale tipico del comportamento neocinico.

Nel concepire il filosofo come un guerriero, il pensiero moderno è la continuazione del cynismus antico. La preoccupazione fondamentale che anima Nietzsche è la stessa che determina il comportamento di Diogene: il problema della forza della filosofia. L'imperativo è lo stesso: vincere ad ogni costo e nonostante tutto. L'appello dei cynici antichi alla natura intesa come massima forza reale è uguale all'appello nietzscheano alla vita, intesa come massima potenza reale. Tuttavia, mentre la natura fornisce una sola indicazione, la vita può suggerire tutto e il contrario di tutto.

Comincia con Nietzsche un gioco strategico a tutto campo, nel quale gli opposti si rincorrono e si capovolgono l'uno nell'altro: Zarathustra è insieme il fondatore della morale e lo spirito libero; Dioniso e Gesù Cristo, il paganesimo e il cristianesimo sono entrambi manifestazioni di una volontà di potenza che può assumere qualsiasi aspetto. L'essenziale è usare, contro l'ideologia, il meccanismo strategico che le ha consentito di trionfare sul pensiero filosofico: il mimetismo. Quanto più ci si dissimula sotto i valori e gli ideali opposti ai propri, tanto più si ha la possibilità di vincere: il criterio della forza -dice Nietzsche - è riuscire a vivere sotto il dominio dei valori contrari e volerli sempre di nuovo. (14) In Zarathustra è già implicito Zelig! L'avere colto l'aspetto neocinico del pensiero heideggeriano è ancora uno dei meriti di Sloterdijk. Esso risulta evidentissimo nel rapporto di Heidegger col nazismo: ma in questa circostanza il neocinismo non deve essere interpretato come sinonimo di conformismo, di opportunismo, di servilità. Alla sua base c'è una volontà di opposizione che tuttavia non si manifesta come lotta, ma mediante un rapporto di rivalità mimetica col nemico. Heidegger stesso spiega molto chiaramente questo tipo di relazione: esso non è rissa, alterco, dissenso, ma Auseinandersetzung, esposizione reciproca che implica un confronto caratterizzato da rivalità. Molto significativo è il fatto che per Heidegger il concetto di pólemos, guerra, voglia dire éris, contesa, che appunto rimanda allo zêlos, cioè alla gelosia, al rapporto competitivo nel quale i due contendenti si confrontano in un gioco di emulazione e di simulazione reciproca. (15) C'è da chiedersi se l'intero pensiero heideggeriano non possa essere interpretato come un

gigantesco apparato di duplicazione concorrenziale della filosofia classica, nel quale ogni nozione proposta come alternativa (per esempio, l'essere, l'ontologia, l'essenza della tecnica...) nasce dalla necessità di soppiantare la nozione tradizionale (rispettivamente l'ente, la metafisica, la scienza). L'appello all'origine serve appunto a legittimare le prime rispetto alle seconde.

Forse non è un caso che con Nietzsche e con Heidegger la filosofia diventi estremamente prossima all'arte, la quale già nell'esperienza della Grecia antica contiene aspetti cinici. Nel protoartista della mitologia greca, Dedalo, sono già presenti i caratteri della rivalità mimetica e della sagacità simulatoria.

Dedalo inizia la sua carriera gettando dall'Acropoli il nipote, che lo superava in abilità tecnica, e la continua inventando una serie di macchine ingegnose (come la famosa vacca di legno che consente a Pasifae di unirsi al toro) o di astuti artifici (come il Labirinto). Pronto a mettersi al servizio di tutti i padroni e privo di qualsiasi scrupolo, egli conduce una propria guerra individuale, fatta di stratagemmi e di tattiche, la quale afferma in modo paradossale l'assoluta autonomia e indipendenza della *téchne*.

Se il cynismus antico è accompagnato dall'impudenza, un'aura di scandalo circonda i cinici moderni. Ora - come osserva René Girard «l'essenza dello scandalo consiste nel suscitare una fascinazione mimetica, nella quale i contenuti oggettivi del volere vanno perduti a favore del modello soggettivo che s'impone come unico punto di riferimento del desiderio; colui che dà scandalo provoca appunto un desiderio di emulazione violenta: si scatena così quella pulsione di rivalità e di gelosia alla base della quale sta ogni violenza. Essenzialmente scandalosa ! è forse proprio quella «ragione soggettiva» con la cui critica Sloterdijk termina il suo libro.

Non sarebbe difficile collegare il rifiuto neocinico della trasparenza con la negazione che i cinici antichi opposero alla cultura: su ambedue pesa un'ipoteca che conduce a fare cattiva moneta di se stessi. Ciò è evidentissimo nel processo d'identificazione e di mimetismo con gli strumenti di comunicazione di massa, che anima tanto pensiero postmoderno; per prevenire l'altrui tendenziosità, il neocinico tende a presentarsi molto spesso come l'opposto di ciò che è:

per riuscire vincitori ad ogni costo Eracle e Zelig si scambiano le parti in un processo infinito di simulazione in cui la differenza tra gli avversari si annulla. Ma forse già Diogene di Sinope faceva cattiva moneta di se stesso, quando catturato dai pirati e venduto schiavo si presentava come esperto nel «comandare gli uomini»!

Perciò il cynismus antico potrebbe essere considerato la malattia infantile dello stoicismo. Con Zenone di Cizio, che fu in un primo tempo discepolo del cinico Cratete, il filosofo cerca di sottrarsi alla rivalità mimetica col guerriero: la filosofia ritorna innocente e si mette di nuovo, secondo la sua vocazione più profonda, sotto il segno della persuasione e non della forza. Essa inoltre riafferma nel modo più energico la sua intima connessione con la paideia, con il sapere e con la civiltà cosmopolita, senza tuttavia ricadere nella metafisica platonica o aristotelica. Infine, separando nettamente la figura del saggio dall'individualità del filosofo stoico, essa rifiuta ogni genere di competizione e di imitazione violenta.

Il compito storico dinanzi a cui si trova la filosofia oggi presenta sorprendenti analogie con quel momento della filosofia antica. Anche sotto questo aspetto l'opera di Sloterdijk si raccomanda come una propedeutica che, affondando le sue radici nelle pieghe più riposte del sentire e del pensare contemporaneo, sollecita un proseguimento e uno sviluppo.

Mario Perniola

Note

1 AA.VV., Peter Sloterdijks «Kritik der zynischen Vernunft», Frankfurt a. M. 1987.

2 P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven 1952.

3 A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a.M. 1969.

4 K. Heinrich, *Parmenide e Giona*, Napoli 1988 (1966).

5 I. Fetscher, *Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit*, in AA.VV., *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975.

- 6 H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München 1979.
- 7 L. Gernet, *Anthropologie de la Grece antique*, Paris 1968.
- 8 E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976.
- 9 P.E. Slater, *The Glory of Hera*, Boston 1968.
- 10 G. Dumézil, *Ventura e sventura del guerriero*, Torino 1974.
- 11 S. Freud, *Opere*, Torino 1985.
- 12 W. Jaeger, *Paideia*, Firenze 1959.
- 13 R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983.
- 14 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, Milano 1974.
- 15 M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933-4*, Genova 1988.

CRITICA DELLA RAGION CINICA

AVVERTENZA

È opportuno richiamare l'attenzione del lettore italiano sulla distinzione del lessico tedesco intercorrente tra «Kyniker» (che designa il kynikos o cynicus, ossia il seguace dell'antica scuola filosofica ateniese di cui Diogene fu esponente di spicco) e «Zyniker» (che invece rimanda sommariamente al cinico inteso come tipo umano assai spregiudicato). Tale coppia terminologica è stata qui analogizzata restituendo Kyniker con l'espressione «kinico» e Zyniker con «cinico» (per i paronimi - cinismo/kinismo, cinicamente/kinicamente ecc. - ci si è regolati di conseguenza). Il conio di un neologismo trova giustificazione nella natura concettuale e sistematica che la distinzione assume in Sloterdijk.

Il presente volume si rifa alla *Kritik der zynischen Vernunft* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983), opera dalla quale l'autore ha tratto per l'edizione italiana il testo che qui presentiamo e che possiede, in certa misura, un impianto proprio. Questa edizione italiana vuole offrire un essenziale percorso di lettura nella ponderosa *summa cynica* di Peter Sloterdijk. All'edizione di lingua tedesca, ove necessario, si è qui rinviato in nota con l'abbreviatura KzV, seguita da indicazione del volume e delle pagine (in cifre, rispettivamente, romane e arabe).

PREMESSA

*Suona il tamburo e non temere e bacia la salmerista
Ecco, questa è la scienza completa
Ecco, è questo dei libri il senso più fondo.*

Heinrich Heine, Dottrina (1)

Il grande difetto delle teste tedesche sta nel fatto, che codeste teste non sanno cosa sia il cinismo, il grottesco, lo spregio e la beffa.

Otto Flake, Tedesco-Francese, 1912 (2)

«Da un secolo la filosofia giace in stato di coma e non può morire perché il suo dovere non è adempiuto. Si vede così costretta a tirar per le lunghe torturanti congedi. Ove non sia già decaduta a mera amministrazione delle idee, essa si trascina, rimembrando d'un tratto, nei barbagli dell'agonia, le cose che per tutta una vita s'era scordata di dire. Davanti alla Fine vorrebbe farsi sincera, svelare l'ultimo segreto. I grandi temi — si confessa - altro non erano se non fughe, mezze verità. E quegli svoli, alti... Belli, inutilmente belli: Dio, Universo, Teoria, Prassi, Oggetto, Corpo, Spirito, Senso, Nulla... Tutte cose che non ci sono. Sono sostantivi per liceali, per emarginati, per chierici, per sociologi.

«Parole, parole, sostantivi... gli basta spalancar l'ali che già i millenni sfuggono al lor volo», Gottfried Benn, Epilogo e Io lirico.

Incline alla confessione, questa nostra ultima filosofia cataloga tali argomenti sub voce storica, come «peccati di gioventù». Il tempo è scaduto. Estasi della comprensione? Elevazione concettuale? Nelle nostre menti non ne troveremo nemmeno un barlume. Siamo illuministi... illuminati e apatici.

Sul fantomatico «amor» di sapienza, meglio sarebbe poi tacere.

Non c'è più una sapienza (sophia) di cui essere innamorati (philoï). Di ciò che sappiamo, non ci salta davvero in mente di provare amore; anzi ci domandiamo come fare a viverci insieme senza finirne pietrificati.

Ciò che - alludendo a un testo della grande tradizione - viene qui presentato, vuol essere un iter meditativo sulla proposizione: «Sapere è potere». È stato il primo atto di confessione della filosofia; poi, durante il XIX secolo, ha finito col diventare il becchino, dando così inizio a quest'agonia dei cent'anni.

Va, invece, a concludersi la tradizione di un sapere, amordi verità (che - come è del resto suggerito dal nome stesso - è in qualche misura anche teoria erotica, verità d'amore). Dal corpo morto della filosofia, nel secolo XIX, sono sbucate le scienze moderne e le teorie del potere (politologie, teorie delle lotte di classe, tecnocratie, vitalismi); buone per tutti i gusti, tutte armate fino ai denti. Sapere è potere: ecco, il fatale politicizzarsi del pensiero è compiuto. Pronunciando la proposizione, la verità è svelata.

Nel pronunciarla, tuttavia, quel che si vuol ottenere, più della verità, è intervenire nel gioco del potere.

Mentre Nietzsche iniziava a metter in luce la «volontà di potenza» sottesa a ogni volontà di sapienza, la vecchia socialdemocrazia tedesca si diede a esortare tutti i propri membri affinché partecipassero alla battaglia per il sapere, che è potere... Dove le vedute nietzscheane volevano esser «pericolose», fredde e disilluse, la socialdemocrazia venne sfoggiando invece la propria allegrezza creativa stile Biedermeier. Entrambi parlavano della stessa cosa, del potere: Nietzsche sottraendo vita-listicamente terreno all'idealismo borghese, i socialdemocratici cercando, per mezzo dell'istruzione, di annettersi le opportunità offerte dal potere della borghesia. Nietzsche insegnava già quel realismo che avrebbe dovuto aiutare le nuove generazioni di piccola e media borghesia a prendere congedo da tutte le minuzie che frenano la volontà di potenza; la socialdemocrazia agognava a compartecipazioni di quell'idealismo, che (fin lì) aveva celato in sé promesse di potere. Con Nietzsche la borghesia poté finalmente dedicarsi ai piaceri raffinati e alle astute rusticherie

di una volontà di potenza ormai scevra da idealità. Mentre il movimento dei lavoratori, quanto a volontà da potenza, si strambiva ancora con idealismi più consoni alle sue ingenuità.

La configurazione dominatoria del cinismo fu doppiata dall'ala radicale della sinistra intorno all'anno 1900. La rincorsa tra la coscienza cinico-difensiva dei vecchi detentori del potere e quella utopico-offensiva dei nuovi è la madre del dramma politico-morale che domina il XX secolo. Nella corsa alla coscienza più dura sui fatti più duri, Satana e Belzebù si sono fatti da maestri a vicenda; e da questa concorrenza, ecco venir fuori quella luce sospetta, tipica del nostro tempo, quella minacciosa, cagnesca fissità di sguardo delle ideologie, quel fago-citamento della contraddizione e quella modernizzazione del bidonismo, culminata nella classica situazione in cui i bugiardi accusano i bugiardi di falsità e il filosofo comincia a girare a vuoto.

Placatasi l'onda d'interesse fascista verso di lui, intuiamo in Nietzsche una seconda attualità. Diviene nuovamente chiaro l'abuso di costume cristiano da parte della civiltà occidentale. Dopo i decenni della Ricostruzione e l'epoca delle utopie e delle «alternative», è come se un certo ingenuo slancio fosse d'improvviso scomparso. Qua e là si temono catastrofi; congiuntura favorevole per lo smercio di nuovi valori (e di tutti i tranquillanti in generale). I tempi sono cinici, e sanno bene che i nuovi valori hanno le gambe corte. Sensibilità, focolari domestici, salvaguardia della pace, qualità della vita, coscienza delle responsabilità, consapevolezza ecologica: non è roba che suoni come dovrebbe. C'era di che aspettarselo. Il cinismo se ne sta appiattato dietro le scene. Il chiacchiericcio passerà, le cose riprenderanno il loro corso... La nostra modernità senza slancio, se è capace senz'altro di pensiero storico, dubita grandemente, però, di trovarsi a vivere in una storia munita di qualche senso. E dunque: «Storia universale? No grazie».

In Nietzsche, l'eterno ritorno del medesimo (pensiero altamente sovversivo, sprovvisto di consistenza cosmologica, eppure fruttuosissimo sotto il profilo della morfologia culturale) coglie il reinsinuarsi di un motivo kinico già dispiegatosi prima d'allora nella vita consapevole durante l'ultima epoca imperiale romana e anche, ma con minor

intensità, nel Rinascimento. Qui il medesimo consiste nei segni di una vita sobria e orientata verso il piacere, ma ammaestrata a fare i conti con i dati di fatto. Essere pronti a tutto: questo rende l'intelligenza invulnerabile. Vita malgrado Storia; riduzione esistenziale; socializzazione del come se; Ironia contro Politica; diffidenza nei confronti dei Progetti. Una cultura neo-eretica che non creda a una vita dopo la morte, a maggior ragione cercherà quella prima di questa.

Spesso trascurato, l'autoritratto decisivo di Nietzsche è quello di un Oyniker: in quanto tale egli divenne, insieme a Marx, il pensatore più influente del XIX secolo. Nel suo Cynismus viene alla luce una mutata relazione con il «dire la verità»: un rapporto accompagnato da strategie, tattiche, sospetti e disinibizioni, pragmatismi e strumentalizzazioni; il tutto nelle mani di un Io politico che, come causa prima e radice ultima, pensa a se stesso, barcamenandosi con la propria coscienza e corazzandosi verso il mondo.

Un forte impulso antirazionalistico reagisce, nei paesi dell'Occidente, a quello status spirituale in cui ogni forma di pensiero è divenuta strategia. È il senso annunciato di disgusto dinanzi a certe forme di autoconservazione. È un ritrarsi sensibile dall'alito gelido di una realtà nella quale potere è sapere e, viceversa, sapere è potere. Scrivendo, ho tenuto presente chi legge. Mi sono augurato lettori che sentano a questo modo. Credo che a questi lettori il libro potrà forse dir qualcosa.

La vecchia socialdemocrazia aveva dunque uno slogan, «sapere è potere», che, propagandato così, alla buona, rivelava una sua qualche dose di ragionevolezza pratica. Si doveva imparare prima qualcosa per averla più facile poi. Fu un credo scolastico e piccolo-borghese a dettare quella parola d'ordine. Cose, oggi, in via di smantellamento. Un iter chiaro che conduca dallo studio a un certo standard di vita, esiste ormai soltanto nelle menti dei medici più giovani e cinici. Quasi tutti gli altri vivono nel rischio di imparare a vuoto. E chi non ha brame di potere, è facile che non aspiri nemmeno al relativo armamentario di sapere. Ma: rifiutateli entrambi ed ecco che, dentro di voi, già non fate più parte del consorzio civile. Sono molti, innumerevoli, coloro i quali non credono più si debba «imparar-qualcosa-prima» per «averla-più-facile-poi». Ho

fiducia che in costoro stia crescendo l'intuizione di un'antica cinica certezza: prima bisogna averla facile per poter imparare qualcosa di ragionevole poi. La «socializzazione» a colpi di scolarità di massa (se avviene così come avviene qui da noi) è istupidimento, e sarà difficile che «dopo» si prospettino vie di cognizione tramite le quali le cose possano migliorare. C'è aria di rovesciamento nel rapporto vivere/imparare: siamo alla fine del credo nell'istruzione, alla fine della scolastica europea. Cosa che - vuoi i conservatori che i pragmatici, sia i voyeurs del crepuscolo che i benintenzionati - tutti in egual modo considerano tanto amara che poco è più morte. Fondamentalmente nessun essere umano crede che imparare oggi potrà risolvere i problemi di domani. Al contrario: quasi sicuramente li scatenerà.

Dissoltosi il movimento degli studenti, viviamo uno scadimento della teoria. C'è, è vero, più erudizione, e anche più livello di allora, ma le ispirazioni sono sorde. L'ottimismo di allora (che fosse cioè possibile mediare gli interessi individuali con l'impegno nella teoria sociale) è in larga misura estinto. In sua assenza ecco che d'improvviso ci appare quanto la sociologia possa divenir noiosa. Tra gli illuministi, dopo la débâcle dell'attivismo di sinistra, del terrorismo e relativa moltiplicazione in antiterrorismo, il mondo aveva cominciato ad attorcigliarsi. Qui da noi si volevano aprir a tutti i lavori d'esequie per la storia tedesca. E tutto si è concluso invece nella melanconia. La critica pare oggi ancor più impossibile di quanto pensasse Benjamin ai suoi tempi. Lo stato d'animo critico si introverte nostalgicamente in piccolo giardinaggio filologico, in cui coltivare i giaggioli di Benjamin, i fiori del male di P.P.P., la belladonna di Freud.

La critica, qualunque sia il senso di questo termine, sta traversando giorni oscuri. È suonata nuovamente l'ora di una critica dei costumi nella quale i singoli atteggiamenti vengono subordinati ai ruoli professionali. Criticismo a responsabilità limitata. Illuminismo come fattore di successo: un atteggiamento che giace sul punto d'intersezione tra i nuovi conformismi e le vecchie ambizioni. Ai tempi si poteva già in Tucholsky intravedere la vacuità di una critica determinata a strozzare la voce del proprio disinganno. Si sa che il successo non sortisce proprio nulla. Si capisce che la lucidità brillante

della scrittura ha poca efficacia: e da questa esperienza, divenuta abbastanza generale, s'avanzano i cinismi latenti degli illuministi d'oggi.

Un poco di pepe, in questa insipida minestra, l'ha gettato Pasolini proponendo un costume che, se non altro, ha la dote dell'evidenza: il corsaro. L'intellettuale come corsaro: un bel sogno. Da questo punto di vista la novità è palese: un omosessuale ha lanciato il segnale di battaglia contro l'effeminatezza della critica. Saltar di qua e di là, sulle attrezzature culturali, saltare come Douglas Fairbanks, con la sciabola sguainata, da vincitori una volta, da sconfitti un'altra, nel mare mondiale di uno straniamento profondo. Il costume è amorale e dunque calza, moralissimamente, a pennello. Il filibustiere non accetta, né può accettare, posizioni solide. Egli è in cammino tra fronti mutevoli. L'immagine «corsara» dell'intelligenza pasoliniana può essere retroattivamente riferita a Bertolt Brecht (intendo qui il «giovane e cattivo», non colui il quale, più avanti, crederà di dover tenere corsi scolastici nelle galere comuniste).

Ciò che, nel mito corsaro, pare più degno d'esser salutato con un benvenuto, è l'elemento aggressivo. Rimarrebbe da riflettere meglio solo sull'illusione che l'intelligenza possa trovare un suo fondamento nella rissa come tale. In realtà Pasolini, come Adorno, è uno sconfitto. Che finanche le cose più semplici della vita, tutto debba insomma essere reso così pesante, questo dolore a priori è ciò che aprì gli occhi alla sua critica. Non esistono Grandi Critiche senza Grandi Difetti. Sono i feriti gravi della cultura, coloro i quali, con grande fatica, trovano lenimento nel far girare la ruota della critica. Un famoso scritto di Adorno dedicato a Heinrich Heine, La ferita Heine, altro non è se non un'opera di trivellazione applicata a tutte le specie di critica più significative. Tra le grandi prestazioni critiche moderne scorgiamo ovunque lo slabbrarsi di ferite: la ferita Rousseau, la ferita Schelling, la ferita Heine, la ferita Marx, la ferita Kierkegaard, la ferita Nietzsche, la ferita Spengler, la ferita Heidegger, la ferita Theodor Lessing, la ferita Freud, la ferita Adorno... Dall'autorimarginarsi delle grandi

ferite nascono opzioni critiche che, nelle varie epoche, fungono da luogo di raccolta per i vissuti esistenziali. Ogni

critica è lavoro pioniere nel dolore di un'epoca e parte di una guarigione esemplare.

Per quel che mi riguarda non ambisco ad andare a nutrire le file di questo pur onorevole lazzaretto. Sono tempi maturi, i nostri, per una nuova critica dei temperamenti. Apparendo nelle sembianze della «triste scienza», l'illuminismo solleciterebbe di nuovo immobilità melanconica, disaffezione. Perciò questa mia critica della ragion cinica punta a ottenere di più con un lavoro di rasserenamento, mentre va tenuto fermo, sin d'ora, che il lavoro non dovrà superare il rilassamento derivante.

Ora, riandando al luogo dei miei impulsi, vi trovo una puerile devozione per ciò che philosophia significava nel senso greco del termine. Qui è complice, del resto, una tradizione familiare fatta di timor sacro: mia nonna, figlia d'insegnanti, proveniente da una casa d'idealisti, ripeteva sempre, fiera e riverente, che «fu Kant colui il quale scrisse la Critica della ragion pura e Schopenhauer fu l'autore de Il mondo come volontà e rappresentazione». E forse c'erano al mondo altri libri magici, altri ancora che come questi, sebbene siano stati scritti, non si possono leggere poiché son troppo pesanti e, come tutte le cose veramente grandi, ci condannano ad ammirarli da fuori.

Mi chiedo se proprio non esista più alcuna filosofia nella quale la «vecchia mano ossuta» di musiliana memoria smetta di sviarci, con moto elicoidale, il cervello fuor di testa. Il sogno che seguo è veder fiorire, ancora per una volta, l'albero morente della filosofia: fioritura senza delusioni, florida, e colma di pensieri bizzarri; fiori rossi, blu e bianchi, lucenti nei colori del principio, come quella volta, in quella prima luce greca, quando la theoria ebbe inizio e quando - incredibile e improvvisa come tutto ciò che è chiaro - la comprensione si congiunse al suo linguaggio. Davvero la nostra cultura è troppo vecchia per ripetere certe esperienze?

Il lettore è invitato a prender posto sotto quest'albero, che in effetti non esiste, né potrebbe. Prometto di non prometter nulla e soprattutto nessun Nuovo Valore. La critica della ragion cinica vuol indagare - citiamo dalla Caratteristica delle commedie aristofanee di Heinrich Heine (sulla quale si fonda la gaia scienza):

L'idea profonda di distruzione del mondo, con tutti i suoi nidi cantanti d'usignolo, e gli scimmietti che vi rampicano come su un albero incantato, fantastico e fantasticamente ironico: un albero che si slancia alto, nei suoi ornamenti di pensiero. (3)

Nota

1 «Schlage die Trommel und furente dich nicht / Und kusse die Marketenderin! / Das ist die ganze Wissenschaft, / Das ist der Bücher tiefster Sinn», Heinrich Heine, Doktrin.

2 «Der grosse Mangel deutscher Köpfe besteht / darin, dass sie für Ironie, Zynismus, Groteskes, / Verachtung und Spott keinen Sinn haben», Otto Flake, Deutsch-Französisches, 1912.

3 Heinrich Heine, Sämtliche Schriften, München 1969, voi. II, p. 466.

CAPITOLO I.

CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

1. Cinismo: il crepuscolo della falsa coscienza infelice

Son tempi duri, ma moderni.

Proverbio italiano

E proprio non si vide più nessuno che stesse dietro a tutto ciò. Ogni cosa continuamente si girava intorno... Cambiavano gli interessi, di ora in ora. In nessun luogo trovavi ancora una meta (...) I dirigenti perdettero la testa.

Erano spompati, al fondo, come istupiditi (...) Tutti nel paese cominciarono ad accorgersi: qui non la va più (...) Il differimento dello sfascio mostrava ancora una via (...)

Franz Jung, La conquista delle macchine, 1921

Nella nostra cultura il disagio ha assunto una nuova qualità: quella di un cinismo diffuso, universale. La tradizionale critica all'ideologia gli sta innanzi, perplessa: né vede dove inserire - nella desta coscienza cinica - una leva illuminista. Il moderno cinismo è posto come quello stato di coscienza che segue le ideologie ingenuie e il loro «superamento» illuminista. Qui risiede la ragione vera dell'eclatante esaurimento che affligge la critica dell'ideologia: è rimasta più ingenua della coscienza che avrebbe voluto esplicitare e, nella propria brava razionalità, non è riuscita a seguire le giravolte della coscienza moderna verso l'odierno realismo, astuto e multiplo. Nella sua versione finora vigente,

la sequenza formale della falsa coscienza (errore, menzogna e ideologia) è incompleta: la mentalità attuale costringe all'aggiunta di una quarta struttura: il fenomeno cinico. Parlare di cinismo significa tentar di accedere al vecchio palazzo della critica dell'ideologia attraverso un ingresso nuovo.

Estendere il significato del termine «cinismo» fino a usarlo per denotare un fenomeno diffuso e universale, si scontra tuttavia con il senso comunemente accettato di questa parola. In generale, infatti, non ci si figura il cinismo come qualcosa di diffuso, bensì come qualcosa di caratteristico: non universale, dunque, ma esorbitante, eccentrico e ultraindividuale. «Universale», «diffuso»: aggettivi inconsueti servono qui a tradurre qualcosa nella sua nuova forma che rende il cinismo inaudito e inafferrabile al tempo stesso.

Gli antichi conobbero il kynikos nella sua veste di eccentrico barbagianni, moralista, provocatore testardo. Diogene nella botte vale da patriarca e paradigma. Nell'album dei caratteri sociali egli ha un suo posto di beffeggiatore distanziato e distanziante, di mordace, velenoso individualista che dà a intendere di non aver bisogno di nessuno e di essere invisibile a tutti perché nulla e nessuno passa indenne sotto il suo sguardo crasso e disvelante, che ogni cosa brutalizza. Per provenienza sociale il kynikos è un personaggio della città; e nella città, nell'ingranaggio dell'antica metropoli, affina il carattere. È un prodotto, uno dei primi prodotti dell'intelligenza declassata e plebea. La rivolta del kynikos contro l'arroganza e i segreti di funzionamento morale tipici della civiltà altamente sviluppata presuppone la polis, la città, insieme ai successi e alle ombre che le sono propri. È con la polis che il kynikos, profilo negativo della città, può installarsi al centro delle dicerie muovendo di qui verso una potente opera di cristallizzazione dell'odio-amore generale. Solo la città può accogliere nel gruppo dei suoi eccentrici anche il kynikos, che ostentatamente le volta le spalle. La città infatti nutre simpatia per i tipi come lui, che è un esempio caratteristico di individualità urbana.

In età più recente, l'humus cinico si riforma nella cultura cittadina e nella sfera di corte. Sia il cinismo borghese che quello cortese sono con i di un realismo malvagio dal quale gli esseri umani apprendono l'obliquo ghigno dell'amoralità

aperta.

Nel «borgo» e nella «corte» si aggregano le teste d'uovo a corso internazionale, depositarie di quel sapere mondano che si destreggia con eleganza tra i nudi fatti e le facciate convenzionali. Dal margine inferiore dell'intelligenza metropolitana declassata e dal margine superiore della coscienza istituzionale, nel pensiero serio si fanno strada segnali che comprovano una ironizzazione radicale dell'etica e delle convenzioni sociali: è come se queste leggi generali in certo modo valessero solo per gli sciocchi (mentre sulle labbra dei sapienti trema fatalmente una sorta di sorriso). O meglio: il sorriso abbonda sulla bocca del potente, su quella del kynikos plebeo fa eco lo sghignazzo satirico. Nel vasto sapere cinico gli estremi si toccano: Eulenspiegel fa conoscenza con Richelieu, Machiavelli con il nipote di Rameau; i prodi condottieri del Rinascimento con eleganti cicisbei rococò; imprenditori senza scrupoli con ex alternativi disillusi; strateghi muniti di medagliere e varie spanne di pelo sullo stomaco con obiettori di coscienza ormai privi di ideali.

Dal momento in cui la società borghese iniziò a traversare il ponte che collega il sapere di quelli che appartengono alle classi elevate con il sapere di quelli dei bassifondi, annunciando l'ambizione di creare un'immagine del mondo esclusivamente fondata sul realismo, i due estremi si sciolsero l'uno nell'altro. Ecco perché il cinico entra in scena come figura di massa: è un carattere sociale mediocre assunto al piano più elevato della sovrastruttura. È una figura di massa, e non solo perché la civiltà industriale avanzata produce l'amaro individualista su scala industriale, ma piuttosto perché le metropoli divengono esse stesse ammassi diffusi che hanno ormai perduto l'energia necessaria a formare public characters generalmente accettati. Nel moderno clima delle città e dei media è fortemente diminuita la pressione a individualizzarsi. In tal modo, il cinico moderno non rappresenta più una figura marginale.

E oggi meno che mai egli entra in scena assumendo forme plasticamente evolute. Il moderno cinico di massa perde il mordente individuale e si concede l'ebbrezza di una posizione da osservatore. Ha rinunciato da un pezzo all'originalità di quelli che si espongono all'altrui attenzione ed eventuale

ludibrio. L'uomo con lo sguardo lucido e cattivo si nasconde ora nella folla, ed è proprio con l'anonimato che la deviazione cinica acquista ampio margine. Il cinico moderno è un asociale integrato. È capace di misurarsi, quanto a disillusione sublimata, con qualsiasi dropout: lo sguardo lucido e cattivo non gli pare più un suo vizio personale o un capriccio di amoralità, privato, di cui sentirsi responsabile. Istintivamente egli non concepisce più questo suo modo d'essere come qualcosa che abbia a che vedere con la malvagità: realisticamente intonata, la sua è anzi partecipazione al modo di essere collettivo. In generale, tra la bella gente illuminata, si usa badare bene a non far la figura dei fessi. Il che sembrerebbe cosa sana e conforme al principio di autoconservazione: è insomma l'atteggiamento di gente che ha capito quanto siano chiaramente sorpassati i tempi dell'ingenuità.

Sul piano psicologico, il cinico d'oggi può esser definito come un caso limite di melanconico ancora in grado di controllare i propri sintomi depressivi conservando una certa capacità produttiva. Fra i tratti del moderno cinismo, questo è l'essenziale. Nonostante tutto, dopo tutto e a maggior ragione, il suo portatore continua a «fare». Il cinismo diffuso ha ormai conquistato le posizioni chiave della società: presidenze, parlamenti, comitati di controllo, direzioni aziendali, lectorati, studi professionali, facoltà universitarie, segreterie di produzione e redazioni. Tutto ormai appartiene ai cinici, la loro azione è accompagnata da una certa amarezza chic (a tratti hanno ben presente il nulla a cui tutto ciò conduce... ma la loro anima si è fatta abbastanza elastica da reintegrare il dubbio perenne sul proprio agire imbozzolandolo tra i fattori di sopravvivenza).

Essi sanno quello che fanno. Ma lo fanno. Dal momento che necessità inderogabili e principi di autoconservazione parlano la stessa lingua (sulla breve prospettiva), i cinici riescono a persuadere se stessi del fatto che così dev'essere: e loro così fanno.

E se non lo facessero loro, lo farebbero «gli altri». Che forse sono anche peggiori... Così il nuovo cinismo integrato ha addirittura la sensazione di sacrificarsi, si sente una vittima. Sotto le scorze della dura efficienza, c'è in loro il portato di

mille infelicità, facili a ferirsi, e di un grande, grande bisogno di lacrime. C'è il lutto per l'innocenza perduta, per quello che in fondo si sa, o si saprebbe, e contro cui sembra schierato tutto questo «fare».

Di qui la nostra prima definizione: cinismo e falsa coscienza illuminata, (1) ossia la modernizzazione infelice della coscienza alla quale l'illuminismo ha lavorato, a un tempo, con successo e inutilmente. La moderna coscienza infelice ha imparato la lezione illuminista, ma senza trarne le conseguenze (né del resto poteva). Insieme privilegiato e miserabile, questo stato di coscienza non può essere scalfito da alcuna critica dell'ideologia: la sua falsità viene ormai mediata dalla riflessione.

La formula «falsa coscienza illuminata» potrebbe sembrare un attacco alla tradizione illuminista o quel cinismo allo stato cristallino che in realtà è. Nondimeno, rispetto al contenuto, questa definizione va intesa nella sua validità, che nel presente saggio si cercherà di dimostrare. In termini logici falsa coscienza illuminata configura un paradosso: come potrebbe infatti una coscienza «illuminata» essere anche «falsa»? Proprio qui sta il punto.

Agire contro ciò che, in santa coscienza, pur si sa, caratterizza oggi la situazione sovrastrutturale generale: assenza completa di illusioni e attrazione irresistibile della «forza delle cose». Così, ciò che appariva come paradosso nello spazio logico e come motto di spirito in campo letterario, nella realtà si configura come lo status che produce un nuovo atteggiamento della coscienza verso l'«oggettività».

«Falsa coscienza illuminata». Non lo si intenda, dunque, nel senso di una suggestione episodica. E' un principio sistematico e un modello di diagnosi, che induce a una revisione dell'illuminismo, il cui rapporto con ciò che la tradizione chiama, falsa coscienza va esplicitato. Più ancora: occorre reconsiderarne l'intero tragitto e soprattutto l'intero lavoro di critica dell'ideologia, nel cui corso è avvenuto che la falsa coscienza fagocitasse l'illuminismo stesso. (2) Se questo saggio avesse intenti storici, il compito sarebbe allora quello di descrivere il processo di modernizzazione della falsa coscienza. Però l'intento non è, nell'insieme, storico, bensì fisiognomico; qui interessa la struttura riflessiva di una coscienza in cui la

riflessione funge da ammortizzazione; vorrei mostrare che non si può comprendere tale struttura senza localizzarla in una storia politica della riflessione polemica. (3)

Sia detto senza sarcasmo: l'illuminismo odierno non può intrattenere alcun sano rapporto con la propria storia. L'unica scelta possibile è quella tra un pessimismo scrupoloso e fedele agli inizi (il che ricorda la decadenza) e una serena irrispettosa nella prosecuzione dei compiti originari. La situazione attuale fa sì che vi siano illuministi fedeli solo tra gl'infedeli: questo, in parte, si spiega con lo status di eredi che, volgendosi a rimirare i tempi eroici, restano necessariamente scettici davanti ai risultati. (Nello status dell'erede, poi, interagisce sempre un certo qual cinismo situazionale — ben noto anche per le vicende di successione dei capitali di famiglia.) Tale posizione retrospettiva tuttavia non spiega, da sola, quelle particolari sfumature proprie del cinismo moderno. Il disincanto nei confronti dell'illuminismo non significa solo che gli epigoni possono e debbono esser più critici dei fondatori: un sentire tattile e immediato, proprio del moderno cinismo, possiede qui natura fondamentale: è lo statuto di una coscienza che, minata dall'esperienza storica, si vieta facili ottimismo. Nuovi valori? No, grazie. Dopo le testarde speranze ecco dilagare gli egoismi senza slancio. Nel nuovo cinismo agisce una negatività lucida che, per se stessa, produce ben misera speranza, un poco d'ironia semmai, e compassione.

In ultima analisi, il problema coincide con i limiti sociali ed esistenziali dell'illuminismo. Le coazioni della sopravvivenza e il desiderio di autoaffermazione hanno umiliato la coscienza illuminista. C'è del patologico nell'accettazione compulsiva di rapporti pre-esistenti (sui quali per giunta si nutrono molti dubbi) : si incomincia cercando un *modus vivendi* con lo status quo e se ne diviene esecutori subalterni.

Per sopravvivere bisogna andare a scuola di realtà. Indubbiamente, nel linguaggio di quanti lo ritengono un bene, questo si chiama diventare adulti. C'è del vero in tutto ciò... Solo che tutto ciò non è tutto. Inquieta, eccitabile, la coscienza partecipante si guarda in giro, alla ricerca continua di perdute ingenuità (beninteso: perdute per sempre visto che prendere coscienza di qualcosa sancisce un fatto sostanzialmente irreversibile).

Uno dei portavoce più puntuali del paradigma cinico moderno, Gottfried Benn, ne diede la definizione del secolo, lucida e svergognata: «Esser scemi e avere un lavoro, questa è la sfortuna!». Il rovesciamento della proposizione ne mostra l'intero contenuto: essere intelligenti e, ciò nonostante, fare il proprio lavoro: è questa la forma moderna e illuminata della coscienza infelice; cui non è dato ritornare semplicità perché le innocenze, una volta perdute, non si riacquistano più. La coscienza allora si indurisce, crede fortissimamente alla forza di gravità di rapporti, verso i quali è peraltro coartata dal suo ambiguo istinto di conservazione. Se tanto mi dà tanto... Piano piano, sui venticinque milioni annui al netto delle imposte (indicizzazione esclusa), comincia oggi la Restaurazione: chi ha qualcosa da perdere veda di aggiustarsi la coscienza in via privata e, se non ce la fa, si può impegnare in qualcosa, in un engagement a scelta...

Il neo-cinismo non si fa più notare in modo eclatante (come sarebbe consono alla sua essenza), proprio perché lo si vive a mo' di statuto privato che assorbe la situazione del mondo. Il neo-cinismo si circonda di privacy, parola chiave nella fascinosa alienazione che se ne produce. Il conformismo autocosciente che alla necessità ha sacrificato una migliore coscienza non vede più quali motivi avrebbe per denudarsi in modo aggressivo e spettacolare. Né vi sono nudità capaci di rivelare qualcosa in cui i nudi fatti possano, apparentoci, tornare una base su cui porsi con sereno realismo. Gli accomodamenti neo-cinici con ciò che è dato contengono qualcosa di ben miserabile e certo nulla del sovranamente nudo e crudo. Perciò, sul piano metodologico, fare sì che questo cinismo diffuso e di debole profilo si esprima è cosa non lieve. Esso si è appartato in una triste lucidità e interiorizza, come fosse una macchia dell'anima, il suo sapere ove risulti inservibile a fini polemici. Le grandi parate offensive di cinica sfacciataggine sono ormai rare. Al loro posto troviamo il sordo malumore (per il sarcasmo manca comunque l'energia). Arnold Gehlen pensava che al giorno d'oggi nemmeno gli inglesi riescano più a esser mordaci: le provviste di scontentezza paiono esaurite e già se ne incomincia l'inventario...

Questa è una delle ragioni per cui, nel capitolo VII di questo libro, verranno impiegati abbondanti dosaggi di

materiale cinico tratto dalla Repubblica di Weimar nel tentativo di fisiogno-mizzare un'epoca, un decennio cruciale la cui prima eredità fu il nazismo, la seconda siamo noi oggi. (4)

Per ragioni di cui si dirà, la Repubblica di Weimar fu predisposta al cinismo come nessuna prima di allora e produsse una gran quantità di cinismi brillantemente articolati, veri e propri esempi da manuale: quello che, in essa più che altrove, vi si sente è l'intenso dolore della modernizzazione e quello di cui si parla è la disillusione, fredda e acuta più di quanto qualsiasi epoca attuale potrebbe ancora sperimentare. A Weimar troviamo un'eccellente formulazione della coscienza infelice moderna, una formulazione bruciantemente attuale e, anzi, forse oggi solamente comprensibile nella sua più generale validità.

Una critica della ragion cinica, che non indagasse il nesso tra sopravvivenza come problema e fascismo come pericolo, sarebbe un gioco di perle di vetro, tutto accademico. Effettivamente la questione della sopravvivenza (tra autoconservazione e autoaffermazione) - su cui tutti i cinismi sono impegnati a dire la loro - tocca il nodo essenziale della difesa dell'ordine e della pianificazione del futuro nei moderni stati nazionali.

Con approcci diversi tenterò di definire una logica collocazione del fascismo tedesco nelle spire del cinismo riflessivo moderno. Si può però già da ora notare come le dinamiche tipicamente moderne (angoscia psico-culturale della disgregazione, autoaffermazionismo regressivo e freddezze razionali neo-fun-zionalistiche) si fossero mescolate alle vetuste correnti di cinismo castrense, che possiede, in terra tedesca (e in quella prussiana specialmente) una tradizione tanto macabra quanto ben radicata.

Queste riflessioni sul cinismo come quarta figura della falsa coscienza tendono a superare quel singolare stato di afasia della critica filosofica nei confronti della cosiddetta ideologia fascista.

La filosofia in quanto disciplina accademica non possiede alcuna tesi propria sul fascismo teorico, poiché, in fondo, esso le sembra al disotto di qualsiasi critica... Anche le spiegazioni del fenomeno fascista come «nichilismo» (Rauschning ecc.) o

come prodotto del pensiero totalitario rimangono generiche e imprecise. Certamente: il carattere rabberciato e «inautentico» dell'ideologia fascista è stato già spesso rimarcato. Ed è pur vero che tutto quanto l'ideologia fascista vorrebbe rappresentare in termini di contenuto è rovinosamente crollato sotto l'azione critica delle singole discipline scientifiche: psicologia, storiografia, sociologia, politologia ecc. Le dichiarazioni programmatiche del fascismo hanno, a livello filosofico, la validità di ciò di cui non vale neppure la pena parlare; non c'è alcuna sostanza ideologica da prender sul serio o nei confronti della quale sia necessario elaborare una vera riflessione critica. E tuttavia, proprio qui sta la debolezza della critica. La filosofia resta fissata su avversari «seri» e, in questo atteggiamento, fallisce nel compito di comprendere la struttura dei sistemi complessi cui è sotteso un modello ideologico labile e non-serio; per questo la critica non è all'altezza della moderna mistura tra cinismo privato e pubblica opinione. Dal momento, però, che le questioni di autoconservazione, sociale e individuale, vengono poste e discusse proprio all'interno di tale mistura, vi saranno allora ragioni per occuparsi di come essa si viene a costituire. Accade, infatti, che si debbano trattare le questioni dell'autoconservazione e della vita con lo stesso linguaggio con cui si trattano quelle dell'autodistruzione e della morte: in ciò pare agire la stessa logica di revoca morale, che chiamo logica della struttura cinica. Un suo più accorto esame chiarirà meglio cosa vuol dire scegliere la vita.

Note

1 Un primo «superamento» di questa definizione si trova nel capitolo II, mentre nella parte fenomenologica se ne trova un secondo.

2 Cfr. KzV, i, pp. 64 e 159: «Die acht Entlarvungen - Revue der Kritik» e «Nach den Entlarvungen: Zynisches Zwielficht - Skizzen zum Selbstwiderwurf des Auklärungsethos». (n.d.t.)

3 Vedi capitolo IV, «Cinismi cardinali».

4 Cfr. KZV, i, pp. 74-81.

2. L'illuminismo come dialogo. La critica dell'ideologia come prosecuzione con altri mezzi del dialogo fallito

Parlando di cinismo si riportano alla luce i limiti dell'illuminismo. Da questo punto di vista, occuparsi degli accenti cinici weimariani, al di là di un discorso di preferenze e per ragioni d'esemplificazione, offre una grande ricchezza di prospettive anche sotto il profilo storico-filosofico. Nel corso della recente storia tedesca Weimar non rappresenta solo il prodotto della tentennante evoluzione di uno stato nazionale (oberato da una sua eredità guglielmino-prussiana di spirito cinicamente illiberale e illiberalmente cinico), bensì anche l'esempio di un «illuminismo malriuscito».

Che a quei tempi le avanguardie dell'illuminismo repubblicano fossero state soltanto una volonterosa pattuglia di portabandiere minoritari, contrapposti a forze quasi incontrollabili, lo si è spesso spiegato in termini di ondate massicce di anti-illuminismo e odio anti-intellettuale: ideologie autoritarie strutturate a falangi e capaci di un'efficiente, organizzata azione pubblicistica; aggressività nazionaliste, revanscismi, impenetrabili fumosità, conservatorismi testoni, Biedermeier riciclato e religionette messianiche commiste a indirizzi polit-apocalittici, tanto realisti quanto il loro rifiuto psicopatico della modernità che loro sentivano come una sorta di affronto personale. Poi, nella lenta cottura della crisi, le ferite della grande guerra si sono nuovamente infettate: ancora proliferava il nietzscheanesimo, questo stile di pensiero tipicamente - anzi tipicissimamente - alemanno-narcisista (cupo di una cupezza così «protestante», e arrogante e, nel suo rapporto con la «malvagia realtà», così intonato all'atmosfera dell'epoca...).

In questo clima di sovreccitazione, ecco il turbine apparire: ansia di fronte al futuro, rancore, pseudo-realismo e provvisorietà psicologica ne erano le cause. Se esiste un'epoca da psicopatologia degli eventi storici, essa è la quindicina d'anni che va dalla caduta dell'Impero al consolidamento del potere nazista.

L'apparenza qui non inganni: chi in quella società voleva far progredire la causa dell'illuminismo, stava nel posto sbagliato. Le forze dell'illuminismo erano troppo deboli e se ne potrebbero anche elencare i motivi. L'illuminismo non ha mai stretto un'efficace alleanza con i mass-media e, del resto, l'emancipazione non rappresentava un ideale per i monopoli e i connessi gruppi di pressione (né poteva essere altrimenti). Evidentemente la forza dell'illuminismo, negli attriti tra blocchi di potere contrapposti, esce spezzata. Tuttavia sarebbe un errore voler considerare tutto ciò una mera questione di aritmetica del potere. La rottura avviene infatti a fronte di un ostacolo qualitativo che emerge nella coscienza avversaria. Questa contesta con rabbia gli inviti al discorso «disgregante» sulla verità, già il solo parlarne viene fatto oggetto di risentimento, in quanto vi vengono poste in questione le opinioni tradizionali, i valori e le forme dell'autoaffermazione. L'interpretazione e la spiegazione di questo ostacolo, inteso come fondamento dell'ideologia, sono divenute uno dei motivi ispiratori dell'illuminismo.

L'illuminismo aveva già avuto a che fare, prima dell'età moderna, con una coscienza avversaria in grado di penetrare progressivamente nel campo illuminista e di trincerarvisi: questo fronte può esser fatto retrocedere fino ai tempi dell'Inquisizione. E, se è vero che sapere è potere (come suona un famoso slogan del movimento operaio), è pur vero che non a tutte le forme di sapere si dà il benvenuto. Dal momento che senza lotta non vi è alcuna verità (ogni dato cognitivo deve scegliere il suo posto nello schieramento di potere o contropotere), i mezzi per convalidare e rendere efficaci le conoscenze appariranno allora quasi più importanti delle conoscenze stesse. Così, nel mondo moderno, l'illuminismo si presenterà come un complesso di norme tattiche... L'istanza di generalizzazione di ciò che è ragionevole lo trascina nel vortice della politica, della pedagogia e della propaganda. Con ciò l'illuminismo rimuove - in piena coscienza di quel che sta facendo - l'aspro realismo delle antiche lezioni di saggezza per le quali non v'è alcun dubbio che le masse siano folli e stolte e che la ragionevolezza appartenga solo ai pochi: il moderno elitarismo deve cifrarsi in chiave democratica.

Non è nostro compito esaminare sul piano storico il tema

dell'inaridimento illuminista. Sappiamo che, durante i secoli XVIII e XIX, l'illuminismo ha saputo espandere i propri disegni e le proprie prestazioni, pur con dubbi autocritici, con i quali ha convissuto in modo quasi sempre proficuo sebbene avesse da superare numerose resistenze e gravi contraddizioni. Nelle difficoltà e nei tanti contraccolpi di quest'evoluzione, esso poteva tuttavia ritenere di aver dalla sua il progresso. E i grandi nomi - Watt, Pasteur, Koch, Siemens ecc. - sono l'emblema di grandi conquiste. Certo, qualcuno, magari brontolando un po', potrebbe disconoscerne il valore; ma sarebbe stizza, non giustizia. Stampa, ferrovia, penicillina: chi contesterebbe che queste siano notevoli innovazioni nel «giardino dell'umanità»? Nondimeno, nell'orrore tecnologico del XX secolo - partendo da Verdun e arrivando ai gulag, con soste ad Auschwitz e Hiroshima - l'ottimismo genera, ormai, solo un certo sarcasmo. E le catastrofi non avvenute, che bisbigliano in piccionaia, rendono anche più pressanti i sempiterni dubbi sulla civiltà (e così il tardo XX secolo se ne va sull'onda di un futurismo negativo: «del peggio s'è già fatto conto», ora manca solo che accada).

Giunti qui, desidero però restringere il tema «illuminismo inappagato» alla sola questione dei punti di forza davanti alla coscienza avversaria. Interrogarsi sui punti di forza è già in qualche misura scorretto in quanto l'illuminismo funziona essenzialmente sulla base della libera adesione; esso è, infatti, quella «dottrina» che preferisce non dover ringraziare, per la propria attuazione, tecniche di spinta extra-razionali: uno dei poli sarà la ragione, l'altro il dialogo tra coloro che della ragione si danno pena. Ideale morale ed essenza metodologica constano unitamente nel principio del consenso «libero e volontario»: con ciò s'intenderà che la coscienza avversaria non vada rimossa dalla sua precedente posizione se non per sola virtù di argomenti chiari e convincenti.

Si tratta di un processo sublime e pacifico, nel quale, sotto l'impulso di nuove e più plausibili ragioni, vengono eliminate le vecchie posizioni divenute insostenibili. In questo senso l'illuminismo presenta uno sfondo utopico: un idillio di pace epistemologica con bella vista sulla Scuola di Atene. Dialogo libero tra animi disinteressatamente interessati alla conoscenza: ecco dunque individui (non schiavizzati da una

prepotente autoconsiderazione né oppressi da formalismi sociali) i quali, convenuti ad uno stesso luogo, conducono insieme un dialogo tutto teso alla verità secondo le leggi della ragione. E la verità degli illuministi dovrà necessitarsi in un'adesione alla solidità argomentativa, non alla forza. Questo, dunque, il primo passo che, in termini cronologici, deve aver fatto l'iniziatore o scopritore del modo illuminista di pensare, ovviamente dopo il sacrificio di una sua opinione precedente.

Il procedimento illuminista implica due aspetti: adesione alla nuova posizione e congedo dalla vecchia opinione; in tal modo si dà un'ambivalenza di sentimenti: gioia e dolore, guadagno e distacco. L'utopia del dialogo critico amabile prevede questa difficoltà: il dolore del distacco diviene sopportabile per la coscienza in quanto può essere accettato collegialmente, liberamente e volontariamente come prezzo della comunanza. Lo sconfitto può in realtà considerarsi l'effettivo vincitore. E così il dialogo illuminista sarà semplicemente un duro lavoro sulle opinioni, una discussione capace di ricerca, tra individui che hanno scelto a priori la regola della pace, poiché non possono emergere dal confronto se non come vincitori, sia nella conoscenza che nella solidarietà. Le difficoltà connesse all'abbandono della vecchia opinione si sottintendono essere perciò superabili.

Idillio accademico, come s'è detto, ma insieme anche idea regolativa per ogni illuminismo che non voglia rinunciare a una prospettiva di riconciliazione. Che, poi, la realtà si riveli diversa, non stupisce. Nelle prove di forza tra l'illuminismo e le posizioni che esso «supera», si parla di ben altro che della verità; in realtà si parla di: egemonia, interessi di classe, dogmi di scuola, bei desideri, passioni, difese d'«identità» ecc.

Date queste premesse, che condizionano potentemente il dialogo illuminista, meglio sarebbe allora parlare, anziché di pacifica discussione, di una vera e propria guerra delle coscienze. Gli avversari stanno infatti l'uno di fronte all'altro non certo in posizione di convenuta e consensuale non-belligeranza, ma piuttosto in quella di una concorrenza ostile e assassina; di più: in rapporto a quelle forze che fanno parlare - in un modo piuttosto che in un altro - le loro coscienze, essi non sono nemmeno liberi.

F. W. Seiwert, «Discussione», 1926. [immagine mancante]

Di fronte alla sobrietà dei fatti, il modello dialogico si comporta in modo volutamente irrealistico e l'arcipragmatismo dell'adagio *primum vivere, deinde philosophari* si convalida solo in via subordinata: tant'è che sempre più spesso s'incontrano situazioni nelle quali il *philosophari* resta l'ultima cosa che ancora ti aiuta a campare.

E' ovvietà scontata il prendersi gioco di questo «antirealismo metodologico» insito nell'idea di dialogo (e in una parte di questo libro si tenterà di aiutare il dileggio nel suo diritto d'esercizio su ogni forma folle di idealismo); ma alla fine, quando saranno emerse tutte le contraddizioni, si dovrà tornare a questo principiom, sia pur con la coscienza temprata dal passaggio per gli inferi del realismo: l'artificio salutare del dialogo, della «libera discussione», va serbato con cura. Questo è l'ultimo compito della filosofia.

Naturalmente sarà lo stesso illuminismo a osservare per primo che, con la «libera discussione» da sola, non se ne esce; anzi, nessuno meglio dell'illuminista potrà percepire l'acuto dolore per l'intoppo (fatto di contorte condizioni di vita, di rotture e, infine, di fallimenti): la critica dell'ideologia contiene, almeno inizialmente, una sfumatura di stupore per la durezza d'orecchi dell'avversario (uno stupore che presto dovrà lasciare il campo a ben più realistici risvegli). E per ogni orecchio mercantile che sbaglia di testa... c'è sempre un pantalone che paga di gambe. E, come dice il saggio, di un bel parlare gentil e onesto traboccano i lager e le galere. Potenti e potentati (1) non amano il dialogo e non seggono volentieri intorno a uno stesso tavolo con gli avversari..Anche la tradizione (sempre che si possa parlarne in modo così allegorico) non ha mai provato alcun trasporto per i diritti illuministi di condecisione. Fin dai primordi ciò che è antico viene sentito come vero, mentre il nuovo provoca perplessità. Solo con l'illuminismo, che ha sconfitto questa sensazione arcaica, il nuovo ha potuto iniziare a parerci vero. Una volta pareva ovvio che potentati politici e spirituali si alleassero in un unico fronte di conservazione contro qualsivoglia novità. Dove hanno avuto luogo riforme spirituali (penso soprattutto

ai movimenti monastici e ai sovvertimenti religiosi del XVI secolo), queste erano intese in termini di «rivoluzioni conservatrici» che obbedivano a un impulso di «ritorno alle origini». Al Potere e alla Tradizione va aggiunta poi una terza istanza conservatrice, che alligna nelle teste strapiene degli uomini e appare assai poco incline allo spirito innovatore dell'illuminismo. All'illuminismo, infatti, questa istanza s'accosta opponendo una resistenza, sotto la quale si cela l'inerzia di abitudini e convinzioni consolidate, che già occupano l'intero spazio della coscienza e che solo difficilmente possono venir indotte ad ascoltare ragioni differenti da quelle solite. La coppa del sapere non può essere riempita due volte. Perciò la critica illuminista individuerà quel che è «già dentro» la testa come il proprio antagonista interiore per eccellenza; e gli darà un nome colmo di disprezzo: pregiudizi-il triplice fronte polemico - critica del Potere, battaglia contro la Tradizione e assalto ai Pregiudizi - appartiene all'immagine tramandata dell'illuminismo. Tutti questi connotati rimandano a lotte contro avversari recalcitranti a dialogare; lotte tramite le quali si vuol giungere a parlare di cose su cui i potentati e le tradizioni preferiscono tacere: la ragione, la giustizia, l'eguaglianza, la libertà, la verità, la ricerca. Nel silenzio lo status quo è meglio garantito. A parlare ci si mette sulle tracce di un futuro incerto e l'illuminismo varca questa soglia a mani vuote o quasi, con proposte, fragili, di libero consenso al miglior argomento. Potrebbe, certo, mettere in gioco la forza: se lo facesse, non produrrebbe più un chiarimento illuminista, ma un mero scambio di coscienze non libere. Infine, è anche vero che gli uomini, di norma, fondano i loro convincimenti su principi ben diversi da quelli della «ratio»...

In questo stato di cose, l'illuminismo ha già cercato di dare del proprio meglio. Dal momento che nulla gli è stato regalato, ha sviluppato, fin quasi dall'inizio, una tecnica pacifica d'invito al dialogo e, accanto a essa, un secondo atteggiamento, più battagliero: «Ti colpiscono? E tu allora restituisci colpo su colpo». Ci sono, a questo proposito, iter polemici che risalgono a data talmente antica da avere reso ormai insensata la domanda su chi abbia iniziato: la storia della critica dell'ideologia è, magna parte, storia di questo secondo ordine

di gesti (polemici), testimone di restituzioni e ritorsioni incessanti.

Ma una critica siffatta, intesa come teoria polemica, presenta nell'ipotesi illuminista una duplice utilità, in quanto da un lato offre l'arma da opporre all'indurita coscienza conservatrice mentre dall'altro offre uno strumento con cui esercitarsi e autoconsolidarsi. Il no dell'avversario al dialogo illuminista è un fatto tanto potente da divenire problema teorico. Chi non desidera prender parte al dialogo illuminista deve ben avere i suoi motivi, diversi probabilmente da quelli che vorrebbe dare a intendere. Ed ecco che tale riluttanza diviene essa stessa un «oggetto» e, in termini illuministi, una chiarificazione : di chi non desidera parlare con noi, di costui, a maggior ragione, si dovrà parlare. Ma, proprio come in ogni schieramento di battaglia, d'ora in poi si penserà all'avversario non come a un Io, bensì come a un apparato nel quale agisce continuamente un meccanismo di resistenza, a volte palese, a volte occulto; del resto è proprio a causa di ciò che essa perde in libertà, commette errori e nutre le proprie illusioni.

Critica dell'ideologia è prosecuzione con altri mezzi del dialogo fallito: ecco il proclama di guerra delle coscienze; anche laddove la critica appare in vesti serie e non-polemiche, l'ordinamento di pace è già revocato di fatto. In realtà qui non esiste alcuna intersoggettività che non sia anche, al tempo stesso e in egual misura, inter-oggettività; nel pestare e nell'esser pestati i due partiti divengono, entrambi e l'uno per l'altro, degli oggetti soggettivi.

Per la precisione: la critica dell'ideologia non punta al mero «pestaggio», essa vuole operare con esattezza militare e chirurgica: colpire, attaccare l'avversario ai fianchi, scoprirlo, smascherare le sue vere intenzioni. Qui «smascherare» significa mettere in luce i meccanismi di coscienza falsa o non libera.

In linea di principio la «fallacia» ha, per l'illuminismo, due sole cause: l'errore e la volontà malvagia. Solo quest'ultima, comunque, possiede una sua dignità soggettiva (infatti, la «falsa opinione» può possedere un Io solo se l'avversario sbaglia sapendo di sbagliare). Se a presupposto della falsa opinione c'è invece un errore, essa poggerà allora non su di un Io, ma piuttosto su di un meccanismo che falsifica il vero. Solo la menzogna possiede una sua responsabilità;

l'errore, in quanto evento meccanico, rimane in uno stato di relativa «innocenza». Ben presto però anche l'errore si suddividerà in due fenomeni diversi: l'errore «semplice» (effetto di una fallacia logica o percettiva: relativamente facile a correggersi), e l'errore sistematico, testardo, innervato nei presupposti vitali del «portatore» e che va perciò sussunto al concetto di ideologia. Così si genera la classica sequenza formale della falsa coscienza:

Menzogna, Errore, Ideologia.

Necessariamente ogni lotta conduce a una reciproca reificazione dei soggetti. Poiché l'illuminismo non potrà dismettere la propria rivendicazione al miglior punto di vista, rispetto a quello di una coscienza bloccata in se stessa, esso dovrà in ultima analisi anche «operare a tergo» della coscienza avversa.

La critica dell'ideologia viene così ad assumere un tratto crudele che non vuol esser altro (sempreché riconosca la propria crudeltà) se non la risposta alla crudeltà insita nell'ideologia. Qui, meglio che in ogni altro luogo, la critica filosofica all'ideologia ci appare l'erede di una grande tradizione satirica, della quale sono armi: lo smascheramento, il pubblico ludibrio e il denudamento. La moderna critica dell'ideologia però - questa è la nostra tesi - ha ormai abbandonato (gesto fatale) quella potente, ilare tradizione del sapere satirico che aveva le sue radici, filosoficamente parlando, nel kynismos degli antichi. La nuova critica viene al mondo ed è già codina, seriamente parruccona o addirittura (prima timidamente, con il marxismo, e poi, con la psicoanalisi, in modo sfacciato) agghindata, in giacca e cravatta (tanto per non lesinarsi nulla della brava rispettabilità borghese). Per conquistare in qualità di «teoria» un posticino tra i libri ha cancellato la satira dalla propria vita andando infine a trincerarsi (dopo le bollenti e pepate polemiche iniziali) in una fredda guerra delle coscienze. Fu Heinrich Heine, uno degli ultimi autori dell'illuminismo classico, a prolungare con gesti satirici pubblici il diritto da parte della critica a una giusta crudeltà: in questo l'opinione pubblica non lo ha seguito. L'imborghesimento della satira in critica dell'ideologia fu tanto inarrestabile quanto l'imborghesimento della società nel suo complesso (opposizione compresa).

Critica dell'ideologia, cosa divenuta seriosa, che emula il modus operandi dei chirurghi, col ferro critico che incide le carni del paziente, procedendo asetticamente, ordinatamente. La dissezione ha luogo sotto gli occhi di tutti affinché a tutti sia

«Mascheratura della Vanitas». L'immagine di destra mostra quel che si vedrebbe a gonne sollevate. Mattheus Greuter, 1596. [immagine mancante]

chiara la meccanica dell'errore. Si scortecciano le superfici della cute scevrando le fibre nervose, che vanno preparate a tocchi delicati di bisturi: bisogna evidenziare i reali motivi che si nascondono dietro l'apparenza epidermica esteriore. Di qui in poi, certo non ancor soddisfatto, l'illuminismo è tuttavia meglio premunito per la sua perseverante rivendicazione di futuri remoti. Nella critica dell'ideologia, quel che conta non è convincere il vivisezionato avversario: l'interesse si volge non a lui, ma alla sua salma (e ai relativi preparati critici, sonneccianti nelle biblioteche illuministiche, nelle quali si può agevolmente vedere, leggere e apprendere quanto siano false le idee dell'avversario). Va da sé che così non ci si avvicina nemmeno di un passo; chi già prima non voleva esser coinvolto nel discorso illuminista, dopo che lo si sarà denudato e dissezionato lo vorrà ancor meno. Epperò, almeno nel senso di un gioco logico, l'illuminista porta a casa la sua vittoria: prima o poi il suo avversario dovrà difendersi, fare apologia.

Ma, irritato dagli attacchi e dagli smascheramenti, anche l'an-tilluminista, per parte sua, comincerà ben presto ad applicare

Graffiti sul Muro di Berlino. «Siamo nati per essere liberi».

Critica dell'ideologia informa d'iscrizione sull'apparato di difesa dell'altro. [immagine mancante]

l'illuminismo agli illuministi, diffamandoli sotto il profilo umano, per sospingerli, sotto il profilo sociale, nelle prossimità di una trasgressione criminosa. Lì potranno essere agevolmente classificati generaliter come «elementi» (elementi sospetti, elementi pericolosi, cattivi elementi ecc.). Parola

involontariamente ben scelta; giacché, in prospettiva, non sembra molto fruttuosa una lotta contro gli... «elementi». Fatto è che lor signori non possono evitare le indiscrezioni di corridoio. E, con loro crescente irritazione, riemergono alcuni vecchi, compromettenti retroscena. A questo punto gli ideali della civiltà evoluta, i Grandi Valori, subiscono un'astuta revoca, accompagnata da quella coazione a confessarsi tipica del potere vacillante e nella quale possiamo individuare - come vedremo - uno dei paradigmi della struttura cinica moderna.

Così, volens nolens, l'«illuminismo inappagato» è, per parte sua, andato a trincerarsi su questo fronte. Minacciato dalla stanchezza e infiltrato dalla seriosità, l'illuminismo ormai si finge spesso già contento per il solo fatto di aver strappato ai suoi avversari confessioni involontarie. Oltretutto uno sguardo allenato è in grado di individuare confessioni un poco dovunque: se i reazionari sparassero anziché trattare, non s'avrebbe alcuna difficoltà a «leggere» nei proiettili una prova manifesta della fondamentale debolezza che attanaglia il potere (che infatti si esprime in questo modo brutale in quanto, ormai a corto di espedienti, di null'altro è preoccupato se non della pura autoconservazione, nel nome della quale si appella al nerbo dell'esecutivo ecc. ecc.).

Argomentare dietro le spalle e sopra la testa dell'avversario ha fatto scuola nella critica moderna. Il gesto dell'evidenziare, dell'esplicitare, dello smascherare condiziona la critica dell'ideologia dai tempi della critica settecentesca alla religione fin dentro l'antifascismo del XX secolo. Ovunque vengono portati alla luce i meccanismi extra-razionali dell'intenzione: interessi, passioni, fissazioni, illusioni. Questo aiuta a trovare, se non un rimedio (ciò che pare impossibile), almeno un palliativo, un analgesico per quella scandalosa contraddizione spalancatasi tra l'unità del vero che si postula da un lato e l'effettiva pluralità delle opinioni che dall'altro ci sta innanzi. Ma allora, date queste premesse, vera sarebbe quella teoria che si dimostrasse capace di sostenere al meglio le proprie tesi e simultaneamente (sul piano della critica dell'ideologia) di demolire le principali posizioni parategli innanzi dai cocciuti avversari.

Come si sa, in questo ambito il marxismo ufficiale custodisce il suo maggior punto d'orgoglio avendo investito le

sue migliori energie nell'intento di svelare l'essenza di «ideologie borghesi» sottesa a tutte le teorie non-marxiste (da cui consegue la necessità di «superarle»). Solo così, in un «superamento» permanente, è possibile per l'ideologo trovare un modus vivendi con la pluralità delle altre ideologie. Di fatto la critica dell'ideologia si riduce al tentativo di stabilire una gerarchia tra la concezione che smaschera e quella che viene smascherata. Nella guerra delle coscienze ciò per cui si combatte è dunque la superiorità di postazione (vale a dire una sintesi di rivendicazioni di potere e di idee migliori).

Dal momento che, al contrario dell'usanza accademica, in fatto di critica il combattimento avviene anche con l'uso di argomenti ad personam, le università e annessi ambienti accademici, dinanzi al procedere della critica «seria» dell'ideologia, hanno assunto uno stile cauteloso e circospetto. All'interno della «Comunità Accademica» l'argumentum ad personam è considerato un colpo basso. La critica seria cerca avversari «seri», e si picca di superare un rivale armato di tutto punto, in possesso di tutta la sua razionalità. Finché ha potuto, il sacro collegio degli eruditi ha protetto la propria neutralità rispetto all'attiguo territorio della critica dell'ideologia. «Non smascherate se non volete essere smascherati!». All'incirca così potrebbe suonare la tacita regola... E non a caso i Grandi della critica furono proprio coloro che - moralisti francesi, enciclopedici, socialisti, Heine, Marx, Nietzsche, Freud - rimasero outsiders della repubblica dei dotti. In tutti loro agisce una componente polemica, satirica, a mala pena nascosta sotto la seria maschera scientifica. Queste sante pasquinate sono sicuri indizi di verità che noi, in questa critica della ragion cinica, vogliamo eleggere a guida. Un infido, ma affidabilissimo compagno de mute troveremo in Heinrich Heine, con la sua insuperata abilità nel congiungere teoria e satira, conoscenza e divertimento: sulle sue tracce vogliamo qui cercare di ri connettere la capacità di dire il vero (propria della letteratura, della satira e dell'arte) con quella rigorosamente argomentativa del discorso scientifico.

Il diritto che la critica dell'ideologia ha di argomentare ad personam è riconosciuto, sia pur in via indiretta, dal più rigoroso assolutista della ratio, Johann Gottlieb Fichte, acutamente paragonato da Heine a Napoleone. Fichte afferma

che il tipo di filosofia prescelto dipende dal tipo d'uomo che si è; il giudizio s'infigge con serena misericordia (o tremenda serietà) nel balbettio delle umane opinioni. L'errore viene agguantato per le spalle e trascinato alle sue radici pratiche, di vita. Quanto a umiltà e modestia, la procedura magari non eccellerà, ma l'immodestia si scusa in nome del postulato dell'unità del vero. Quel che l'applicazione di tecniche vivisettorie porta alla luce è in realtà la costante vergogna delle idee verso il groviglio d'interessi da esse coperto. Umano, troppo umano... egoismi, privilegi di classe, rancori, rigida autoconservazione del potere. Sotto la luce di questi riflettori, l'avversario ci appare psicologicamente e socio-politicamente minato nel profondo.

Il suo punto di vista è compreso solo assumendo come effettiva rappresentazione quel che egli in verità ancora nasconde, dietro, sotto. Così la critica dell'ideologia perviene alla sua rivendicazione ermeneutica, che è quella di capire un «autore»; meglio di quanto non possa fare egli stesso. Questo, in linea di massima, suona arrogante, ma non impedisce di giustificare il tutto in termini metodologici. In effetti l'altro spesso percepisce cose di me che sfuggono alla mia coscienza, e viceversa.

L'altro ha il vantaggio di una distanza che io, poi, grazie al rispecchiamento dialogico, potrei far fruttare a mio tornaconto... Eh sì. Ma questo presupporrebbe una struttura dialogica ben funzionante, cosa che nella critica dell'ideologia per l'appunto non c'è.

In ogni caso, una critica che non riconosca chiaramente la propria caratteristica identità di satira, può facilmente trasformarsi da strumento di verità in un sistema capzioso e sofisticato (spesso turbando le possibilità di dialogo esistenti anziché aprirne di nuove). Ciò spiega, a parte ogni discorso sulle affezioni antiscolastiche e antintellettuali, un certo aspetto dell'attuale disagio di fronte alla critica dell'ideologia.

E così avviene che ogni critica che si presenti come scienza perché non le si concede d'esser satira, finisca per ingarbugliarsi poi in soluzioni di sempre più radicale... seriosità. In questo campo salta agli occhi la tendenza di fare della psicopatologia una sorta di refugium peccatorum: la falsa coscienza viene in tal modo presentata anzitutto come una

coscienza malata. Quasi tutti i più importanti lavori sull'argomento finiscono per battere sullo stesso chiodo, da Sigmund Freud a Ronald Laing, da Wilhelm Reich a David Cooper (senza parlare poi di Joseph Gabel, -, che ha condotto l'analogismo tra ideologia e schizofrenia a conseguenze estreme). Proprio gli atteggiamenti che vanno proclamandosi sanissimi, normalissimi e naturalissimi vengono sospettati d'insania. Ora, per la critica, appoggiarsi ai ductus argomentativi della psicopatologia è cosa di fatto ben motivata; ma il rischio è quello di alimentare un sempre più profondo strania-mento dell'avversario, che - in quanto «altro» - viene reificato e, per così dire, de-realizzato. In fin dei conti il critico si pone di fronte alla coscienza avversaria con l'atteggiamento del moderno patologo, ossia uno specialista assolutamente in grado di dirci con grande precisione quale disturbo affligga il paziente, ma del tutto incapace di indicare una terapia (non rientrando questa nelle sue competenze). E così certi occhi-critici, analogamente a certi occhi-clinici ormai immarcesciti dalla routine, si | interessano della malattia, non del malato.

Tra le varie tecniche di reificazione della coscienza avversaria, tuberiforme al superlativo è quella coltivata dagli epigoni della critica marxiana all'ideologia (ai posteri l'ardua sentenza se fu retto uso o vero e proprio abuso). La radicale reificazione dell'avversario è stata, comunque, una conseguenza pratica del realismo economico-politico marxiano. Ma qui entra in gioco un ulteriore paradigma: se tutte le precedenti forme di smascheramento della falsa coscienza sembravano dover rimandare a un oscuro momento della condizione umana (menzogna, malvagità, egoismo, rimozione, sdoppiamento, illusione, pensiero desiderante ecc.), il palesamento marxiano perviene, invece, a qualcosa di non soggettivo: sono le leggi generali del processo economico e politico. «E quando si critica l'ideologia dall'angolatura dell'economia politica non tiratemi fuori ogni volta il discorsetto sulle "umane debolezze"»... Ciò di cui si parla sono, ben di più, i meccanismi sociali astratti, per i quali ogni individuo - in quanto appartenente a una determinata classe - introietta certi ruoli: il ruolo di capitalista o quello di proletario, o di funzionario della mediazione, di portacarriole

del sistema ecc. Neanche il capitalista, nonostante la sua esperienza concreta del capitale, riesce a farsi un'idea realistica dell'insieme, rimanendo invece egli stesso un epifenomeno, necessariamente illuso, del processo capitalistico. Ed ecco la seconda diramazione del cinismo moderno: non appena io, secondo la formulazione marxiana, presuppongo l'esistenza di una «coscienza necessariamente falsa», le spire della reificazione riprendono ad attorcigliarsi. Nelle teste degli uomini ci sarebbero in tal senso quegli errori (ed esattamente quelli) che devono esserci affinché il sistema - pur muovendosi verso il «crollo» - possa funzionare: nello sguardo critico che il marxista rivolge al sistema brilla un'ironia predestinata al cinismo. Infatti egli ammette che le varie ideologie (le quali, viste dall'esterno, appaiono forme della falsa coscienza) sembrano invece assolutamente «giuste», se ispezionate dall'interno. Le ideologie allora non sarebbero altro che errori adeguati: gli errori giusti nelle teste giuste, la «giusta falsa coscienza» insomma. Si sente qui un rintocco della definizione da noi data nella prima considerazione preliminare. C'è una differenza però; la critica marxista concede, illuministicamente, una chance alla «giusta falsa coscienza», che può, appunto attraverso il marxismo, illuminarsi (o venire da altri illuminata). S'intende che, dopo, quel che ne esce è una coscienza illumina- " ta nel vero senso della parola (non la «falsa coscienza illuminata» di cui parliamo noialtri).

Va notato (e qui metto, per così dire, le mani avanti) che ogni teoria sociologica che tratti la «verità» da un punto di vista funzionalistico nasconde in sé un potenziale cinico-dominatorio estremamente alto. E poiché non esiste alcuna forma di intelligenza contemporanea che non sia implicata nel processo di tali teorie sociologiche, ne deriva che ognuna, in modo aperto o latente, s'intrecci con il cinismo dominatorio di questa forma di pensiero. Il marxismo, considerato alle sue origini, conserva pur sempre un'ambivalenza tra reificazione e prospettive emancipatorie. Altri sistemi di pensiero sociale non-marxisti fanno tranquillamente a meno di questa «mollezza». Al seguito delle correnti neo-conservatrici i più pontificano sull'opportunità, da parte dei membri utili del consorzio umano, di ingurgitare una volta per tutte certe «giuste illusioni» (altrimenti niente funziona...). Capital fix

being man himself... L'ingenuità? La si vuol pianificata. Quella degli altri. Ed è pur sempre un buon investimento disporre di produttività ingenua e volonterosa, poco importa l'uso che se ne farà. Gli strateghi della conservazione e i teorici del sistema si pongono fin da principio al di là di queste credenze ingenuie. Ma per gli altri, per quelli che invece ci devono credere, valga la consegna: blocco della riflessione e blocco dei valori!

Chi vada preparando strumenti di una riflessione liberatoria e inviti anche altri a farne uso, apparirà ai signori conservatori uno sfaccendato perdigiorno, affamato di potere, un incosciente cui bisogna ricordare che «quel lavoro già lo fanno gli altri». Oh bella: e per chi?

3. Sentimento vitale in luce dubbia

L'autosconfessione dell'illuminismo, risultato recentissimo della nostra storia, ha lacerato ogni bella illusione sulle possibilità di un «ragionevole Altro». È innegabile: l'illuminismo gira a vuoto sulle idee della sinistra ove questa, di fatto, continui a subire il fascino dei fondamentalismi dispotici. È costitutivo, per l'illuminismo, prediligere il principio di libertà a quello di uguaglianza. E non si può fingere d'ignorare che il socialismo, cui vanno le sue simpatie, ha perduto la propria innocenza quasi quanto ciò cui originariamente si opponeva.

Il «socialismo reale», come si suol dire, ha reso in un certo senso superflua la questione della destra e della sinistra. Anche quest'ultima condivide con il capitalismo (e con ogni altra forma di ordinamento politico-economico) il tratto della dura realtà; e la dura realtà - per quanto uscita dalle nostre stesse mani - non potrà mai dislocarsi a sinistra o a destra di se stessa, essendo sempre quel che è. Solo la morale può essere a destra o a sinistra della realtà. La realtà, per quanto ci concerne, ci apparirà magari gradita od odiosa, tollerabile o insopportabile. Ma alla nostra coscienza, di fronte a ciò che è dato, è dato soltanto di scegliere se prenderne atto o meno. Questa elementare verità la critica della ragion cinica mette subito ben in chiaro. Nient'affatto elementare è invece la

prospettiva che di qui si può cogliere per comprendere l'attuale stato di demoralizzazione. Solo la morale è soggetta a demoralizzazione e solo illusioni attende il suo demagogico risveglio. Ma quel che mi chiedo è se in questa demoralizzazione non ci stiamo approssimando alla verità.

Siamo effettivamente sprofondata nella luce dubbia di un singolare disorientamento. Il sentimento esistenziale dell'intelligenza odierna è quello di gente che non riesce a capire la morale dell'immoralità («altrimenti sarebbe troppo facile»).

Ed è proprio per questo che nessuno, dentro a sé, sa dirci ora come si debba procedere.

Nella luce dubbia e cinica di un illuminismo del tutto implausibile spunta un singolare sentimento di atemporalità, febbrile e titubante, intraprendente e fiacco, preso tra cose, storicamente alienato e privo di attese future. «Domani» non è una parola, è un impasto ambiguo: di trascurabilità e catastrofe probabile (con risicati margini di speranza). Il passato pare divenuto un beniamino accademico quando non si riduca anch'esso, insieme a cultura e storia, alla stregua di bene privatizzabile, a una di quelle piccole cose di una volta che compri dal rigattiere. Oh, cose interessantissime, intendiamoci, come per esempio le vecchie parabole biografiche, con quei deliziosi piccoli grandi re scomparsi e i faraoni in particolare, la cui vita eterna, da cadaveri superaccessoriati, favorisce l'identificazione...

Ad avversare il principio speranza, il Prinzip Hoffnung di blochiana memoria, c'è il principio che bisogna vivere qui e adesso. Hit parade andando al lavoro: prima classificata Ue, che la va a giorni, ye ue ye, seconda classificata Se ero il mio cane, oh che bel. In sezione (?), coi compagni (!?), troneggiano i nuovi poster: «Futuro rinviato per scarsa affluenza di pubblico», oppure (un classico): «Ma non siamo noi quelli da cui i nostri genitori ci mettevano in guardia da piccoli?». Il tardo e cinico sentimento del tempo è quello delle strippate e del grigio quotidiano, imbrigliato tra uno scocciato realismo e incredibili sogni a occhi aperti, attentissimo eppur assente, freddo o flippato, down to the earth ma anche far out. Certuni hanno ambizioni, altri si ciondolano stremati. E così si aspetta qualcosa di più confacente al sentimento di giorni

migliori: qualcosa, infine, dovrà pur accadere. E non pochi vorrebbero aggiungere: non importa cosa. Sentimenti catastrofici e catastrofili, agrodolci e privati. Si riesce a tener libero un margine per il peggio? E poi i buoni film... Importanti. Ma durenti da seguire sono i buoni esempi, perché ogni caso fa caso a sé, soprattutto il proprio. Ci si regala ancora qualche libro e, quando il papa va nelle Fiandre, ci si stupisce che ci domandino: «ma esiste ancora?». Per altro si espleta il proprio lavoro ripetendo che sarebbe meglio darsi da fare alla grande. Si vive di giorno in giorno, di ferie in ferie, di tg in tg, di grana in grana, d'orgasmo in orgasmo... Turbolenze private e scadenze a medio termine: bloccati, distesi. Ogni tanto qualcosa ci colpisce, ma il resto è indifferenza.

I giornali scrivono che ci si deve nuovamente organizzare, combattere un poco di più per la sopravvivenza, che bisogna stringere la cinghia, moderare le pretese, e lo dicono anche gli ecologisti. Società pretenziosa: vade retro avvoltoia! Nei momenti di debolezza si versano offerte per l'Eritrea o per una nave profughi (mica dobbiamo occuparcene). Si vorrebbe vedere ancora molto del mondo e, soprattutto, si vorrebbe «viverne ancora mille, di avventure». Ci si chiede cosa si farà prossimamente e come vadano le cose. Sulle pagine culturali urla e biancheggia tutto un elzeviristico accapigliamento sul giusto modo di essere pessimisti. Un profugo dice all'altro: «Ah, sai, anch'io la vedo nera come te, e da un bel pezzo, ma - ciononostante - dove andremmo a finire se ognuno cedesse alla disperazione?». E l'altro: «Anche i ciononostante muoiono».

Gli uni tentano da chissà quando di astenersi dalla psicoanalisi, altri vivono in un'annosa angoscia chiedendosi se possano ancora farne a meno, e per quanto, senza sentirsi dei tremendi irresponsabili; ma bisogna anche considerare quanto costa, ossia quanto passa la mutua e soprattutto se anche dopo si potrà andare avanti come si credeva di poter fare quando si era alla fame, e poi non si sa bene se tirare a campare o tirare le cuoia... Ah, a proposito, mangiar manicaretti non è mica tradimento di classe, e lasciamo stare quelle idiozie su Consumismo, Auto e Inquinamento.

In quest'epoca esoterico-pulcinellesca, dove il «sommerso» frantuma la riflessione, e la cosiddetta società civile si dissolve in miriadi di nessi mutuamente indifferenti che collegano

pianificazione e improvvisazione in ogni forma, anche impensabile o assurda: orbene, riandare, in una tale epoca, ai propri fondamenti non può certo nuocere all'illuminismo o, perlomeno, a quel che ne resta. Su questo genere di ravvedimenti si annoverano da tempo esempi notevolissimi. La «trasparenza» è da sempre uno dei chiodi fissi dell'illuminismo, talvolta associata all'altra parola magica: «esperienza» e più ancora a un'altra ancora: «contesto vitale»... così dolce da scrivere, perché sollecita avere la sensazione che, la vita, in qualche luogo, strutturi un suo «contesto» (e i contesti, si sa, sono una promessa di senso).

Ma la febbrile ricerca intellettuale del «contesto» ha intanto subito un tracollo, il suo è un ente tanto raro quanto il famoso «lepricervo», noto animale selvatico della Baviera (corna da cerbiatto e corpo di un coniglio), cui certi buontemponi indigeni finsero di dar la caccia ritenendo che i prussiani in ferie, troppo «allargatisi», avessero infine meritato una bella lezione... Però, da che i prussiani presero a trascurare la Baviera, avendo costituito un loro proprio «contesto vitale» dietro muri di protezione muniti di serranda automatica, anche la caccia al lepricervo, specialità illuminista per astuti prussiani, è andata scemando: tanto quanto l'illuminismo in generale (compreso quindi quello per non-prussiani).

E adesso? Nel capitolo che segue mi proverò a indicare una fonte di schiarimento illuministico nella quale questi cela il segreto della propria vitalità: la sfrontatezza.

CAPITOLO II.

ALLA RICERCA DELLA SFRONTATEZZA PERDUTA

1. LA FILOSOFIA GRECA DELLA SFRONTATEZZA: KINISMO

Trepido cui raramente fé' una lieta trombetta.

Saggio proverbio luterano

Il cavillo, la scappatella, una lieta malfidenza, il piacere della canzonatura sono segni della salute: ogni assolutezza è patologia.

Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*

Voi avete messo mano alla mia intera vita; ebbene possa questa levarsi contro di voi...

Danton, prima della condanna

Appartiene all'essenza del kinismo antico, quantomeno nella sua origine greca, l'essere sfrontato. In tale sfrontatezza è sito un principio metodologico degno di essere riportato alla luce. Ingiustamente il cinismo, questo primo, vero e proprio «materialismo dialettico» (che seppe essere anche un esistenzialismo) - a confronto con i grandi sistemi della filosofia greca (Platone, Aristotele e la Stoà) - viene giudicato come una sorta di commedia satirica: e vi si soprassiede come si trattasse di episodio tra il faceto e l'osceno. Il kinismo portò alla luce un modo argomentativo di cui il pensiero serio fino a

oggi non sa che farsene. E, del resto, non è forse grossolano e grottesco scaccolarsi il naso come Socrate mentre invoca il suo «daimonion» trattando il tema dell'anima divina? O si può giudicare altrimenti che dozzinale l'atteggiamento di Diogene il quale, contro la dottrina platonica delle idee, molla semplicemente un peto? Sarebbe per caso la stessa «petulanza» una delle idee licenziate dal demiurgo nel corso delle sue meditazioni cosmogoniche? Che dire poi quando codesto clochard filosofico in tutta risposta all'affinata dottrina platonica dell'amore reagisce con una plateale masturbazione?

Per comprendere questi atteggiamenti - apparentemente eccentrici, provocatori - va meditato un principio, che richiamava le dottrine sapienziali al vivere, e che valse nel mondo antico come ovvio e scontato, finché gli sviluppi moderni non lo fecero scomparire. Nel caso del filosofo, l'uomo innamorato della verità e votato alla consapevolezza, dottrina e vita debbono andare di pari passo. Il nucleo d'ogni dottrina è rappresentato da ciò che di essa i seguaci concretamente incorporano. Ciò può venire idealisticamente frainteso, quasi che il senso della filosofia consista nell'indirizzare gli esseri umani verso ideali irraggiungibili. Tuttavia, se il filosofo è chiamato a vivere in prima persona ciò che afferma a parole, il suo compito - criticamente inteso - sarà quello ben maggiore di dire ciò che vive. Ab illo tempore ogni idealità deve materializzarsi e ogni materialità idealizzarsi, per apparire reale a noi, enti di mezzo. Una divisione tra persona e cosa, tra teoria e prassi non appare neppur concepibile all'interno di questa elementare veduta, se non come intorbidimento della verità. Incorporare concretamente una dottrina significa: divenirne il tramite. È l'opposto di ciò che nell'arringa moralista è l'istanza d'azione basata su ideali. Nell'«ascolto» di ciò che può concretizzarsi, ci teniamo al coperto tanto dalla demagogia morale quanto dal terrorismo di astrazioni radicali e invivibili. (La questione suona non già: cos'è la virtù senza terrore?, bensì: che altro è mai il terrore se non un idealismo coerente?)

L'entrata in scena di Diogene contrassegna una fase, forse la più drammatica, nello sviluppo delle prime concezioni filosofiche della verità in Occidente: mentre la teoria «alta» di Platone aveva irrimediabilmente tagliato ogni legame con la

corporeità (e con la materialità) intrecciando tanto più fittamente i fili del discorso nel tessuto logico, una variante sovversiva di teoria «bassa» faceva la sua apparizione inscenando la pantomima di una prassi estremamente e conseguentemente concretizzante. La schiera delle concezioni di verità si scinde qui in due tronconi: una falange ispirata a teoresi discorsiva in grande stile e una masnada di attaccabrighe satiricoletterari. Con Diogene, nella filosofia europea inizia la resistenza all'imbroglio del «Discorso». Disperatamente allegro, Diogene si oppone a quella «verbalizzazione» dell'universalismo cosmico che è base e legittimazione di ogni magistratura filosofica. Monologica o dialogica che fosse, nella «Theoria» egli fiuta l'imbroglio di astrazioni idealistiche e la sciapezza schizoide di un pensiero totalmente cerebrale. In tal modo egli, ultimo vetero-sofista e primo rappresentante nella tradizione resistenzial-satirica, fonda una sorta d'illuminismo rusticano. (1) Inventa il dialogo non-platonico. Apollo, dio dell'illuminazione, vi mostra la sua altra faccia (sfuggita a Nietzsche), quella di satiro pensante, squartatore e commediante. I dardi della verità, letali, piovono proprio dove le menzogne vanno cullandosi nella sicurezza di protezioni altolocate. La teoria «bassa» stringe il suo patto con la miseria e con la satira.

Ed ecco, il senso della sfrontatezza è presto detto. Dal momento che la filosofia può fare ancor solo finta di vivere quel che essa a parole dichiara, ci vuole sfrontatezza a dichiarare quel che si vive. In una cultura in cui idealismi sclerotizzati trasformano la menzogna in *modus vivendi*, il progresso della verità dipende dall'esistenza o meno di gente abbastanza aggressiva e libera (leggi: «svergognata») da dire la verità. I potenti perdono la loro alta coscienza di sé di fronte a zimbelli, clown e kinici; perciò l'aneddoto fa dire ad Alessandro Magno che, se non fosse Alessandro, gli piacerebbe essere Diogene. Non fosse stato lo zimbello della propria ambizione politica, avrebbe voluto fare lo zimbello *tout-court* e dire la verità a quelli come lui. (Tra parentesi: quando i potenti cominciano per parte loro a pensare kinicamente, quando cioè fanno la verità su se stessi, ma nonostante ciò «continuano come prima», allora rientrano pienamente nella moderna definizione di cinismo.)

Bisogna dire d'altronde che la sfrontatezza è considerata una cosa negativa solo da pochi secoli. In tedesco medievale, per esempio, l'atteggiamento «sfrontato» (Jrech) esprimeva qualche produttiva aggressività, quel baldo andare contro al nemico: sinonimo di valore, ardimento, audacia, indomitezza, avidità e bramosia vitali. Nella parabola semantica si riflette il devitalizzarsi di una cultura. Sfrontato è oggi ancor solo colui per il quale la glaciazione del ribollimento materialistico non abbia avuto luogo con tutta l'efficacia desiderata da quelli a cui non vanno a genio gli sfrontati. Prototipo dell'impudenza è Davide, futuro re d'Israele, quando solletica Golia dicendogli:

«Fatti più appresso, affinché io meglio ti possa colpire». Egli mostra di non avere solo orecchie per prender ordini, ma anche una fronte da levare contro il più forte: fargli fronte, fargli affronto e, vivaddio, affrontarlo.

Il kinismo greco trova i propri gesti nell'animalità del corpo umano e delle sue movenze sviluppando in tal modo un materialismo pantomimico. Diogene confuta il linguaggio dei filosofi con quello dei clown: «Allorché Platone propose come definizione dell'essere umano "un animale bipede implume" e raccolse così il plauso degli astanti, costui [Diogene] - spennato un pollo - glielo portò alla scuola con le seguenti parole:

"Ecco l'uomo platonico"; in seguito alla qual cosa fu aggiunta la determinazione "con unghie piatte"» (Diogene Laerzio (= DL], vi, 40). (2) È questa - non certo l'aristotelismo - l'antitesi filosofica a Socrate e Platone. Platone e Aristotele sono entrambi dei pensatori «baroni», per quanto nell'ironia platonica o nelle fisime dialettiche dello Stagirita sopravvivano scintille di plebea, socratica filosofia stradaiola. Diogene e i suoi avviano però un *modus filosofico plebeo* fino alla più intima essenza. E proprio la teoria di questa sfrontatezza può aprire il varco a una storia politica della riflessione per la polemica. La storia della filosofia diventa così intelligibile come storia dialettica della società: della coscienza, della sua somatizzazione e della sua scissione.

Però, da quando il destino della verità, o meglio della sincerità in quanto capacità di «dire» la verità, venne dal kinismo collegato al coraggio, alla sfrontatezza e al rischio

personale, il progresso della verità è entrato in una tensione morale prima d'allora ignota, secondo un fenomeno che chiamo dialettica dello scatenamento (Dialektik der Enthemmung). Chi si prende la libertà di avversare le menzogne dei potenti, provoca un clima di rilassamento satirico, nel quale anche gli affetti dei potenti, ideologie di potenza incluse, si rilassano: a questo conduce l'urto sfrontato, l'affronto kinico. Ma mentre il kinico puntella la propria sfrontatezza in una vita di integrità ascetica, l'idealismo - qui nei panni dell'agredito - risponde con uno scatenamento mascherato d'indignazione, che nel peggior dei casi può spingersi fino allo sterminio. Per il potere è essenziale poter ridere esclusivamente dei propri lazzi.

Note

1 L'espressione originaria è «grossianische Aufklärung» (= «illuminismo grossolano», «gross» — «rozzo», «grossolano»), che rimanda alla «grossianische Dichtung» (= «poesia grossiana o rusticana»), genere letterario tedesco nato nel XVI secolo (S. Brandt, H. Sachs e F. Dedekind ne furono i principali esponenti) che - in opposizione alla letteratura cortese - rappresentava i modi di vita popolari, privilegiandone gli aspetti più rozzi e immediati. Analogamente, in arte figurativa, si pensi per es. alle opere tarde di Pieter Bruegel (ca 1528-1569). (n.d.t.)

2 Cfr. anche l'edizione italiana di M. Gigante, Diogene Laerzio, Vite dei filosofi, Bari 1976 2. Per il rinvio ai testi della greicità si fa uso qui della notazione abbreviata standard (Liddle-Scott-Jones). (n.d.t.)

2. PISCIAR CONTRO L'IDEALISTICO VENTO

Sfrontatezza può esserci fondamentalmente in due posizioni: «sopra» e «sotto», sia nelle vesti del potere che in quelle del contropotere; la sfrontatezza, per dirla alla maniera

degli antichi, può esprimersi sia secondo i modi del dominus che secondo quelli del servus. E l'antico cinismo inaugura la successione dei «nudi argomenti» imprimendo alla sfrontatezza il taglio antagonistico di una forza che sale dal basso. Il kinico scoreggia, caca, piscia, si masturba sull'agorà di Atene; il kinico disprezza la fama, se ne infischia dell'architettura, nega a tutto il dovuto rispetto, ama parodiare le storie degli dèi e degli eroi, mangia carne cruda e verze crude, si sdraia al sole, celia con le puttane e dice ad Alessandro Magno di levarsi dal sole, di farsi più in là. (1) Ma cosa significa tutto ciò?

Il kinismo è una prima risposta all'idealismo dominatorio degli ateniesi, una replica che oltrepassa la confutazione teorica. Qui non vengono agitate parole contro l'idealismo: qui si vive contro di esso. Diogene potrebbe essere inteso benissimo alla stregua di una figura concorrenziale a quella di Socrate (e le stravaganze del pensatore kinico alludono probabilmente ad altrettanti tentativi di surclassare l'astuto dialettico con gesti da commediante). Ma ciò non basta. In realtà il kinismo segna una svolta del modo in cui la verità viene detta.

La conversazione filosofica di stampo accademico non concede alcun degno spazio ai materialisti. Né potrebbe, giacché essa presuppone di per sé una sorta di convenzione idealistica, dove si parla e basta, un materialismo esistenziale non potrà che sentirsi incompreso. Nel dialogo delle teste emergeranno sempre e soltanto teorie cerebrali ma una dialettica cerebrale difficilmente travalica la mera discordanza tra idealismo e materialismo cerebrale. Con i sofisti e i materialisti teorici Socrate sa benissimo come fare, basta riuscire ad attirarli in una conversazione... Socrate è confutatore imbattibile. Ma con Diogene non ce la fanno né Socrate né Platone: il filosofo fonico, infatti, parla con loro «anche altrimenti», in un dialogo fatto di carne e ossa. E così a Platone non rimane altro se non diffamare quest'avversario inquietante e coriaceo. Lo chiamerà allora «Sokrates mainomenos» («Socrate impazzito»), Giudizio che si vorrebbe annichilente, mentre invece è un riconoscimento supremo. Senz'accorgersene Platone ha posto il proprio rivale sul medesimo piano di Socrate, il grande dialettico. Indicazione importante. Platone ci segnala che con Diogene, nella filosofia,

è accaduto qualcosa d'inquietante, ma a un tempo anche di intimamente necessario. Nella filosofia cani-forme del kinico viene alla luce una posizione materialistica: sono superati i retroscena della dialettica idealistica. Nel kini-smo abita la sapienza della filosofia delle origini, il realismo di un atteggiamento materialistico e l'animo ameno di una religiosità ironica. Pur con tutte le sue rusticherie, Diogene non resta mai bloccato sullo spirito di contraddizione, sul mero antagonismo; la sua vita è caratterizzata da una sicura identità umoristica, quella stessa che sempre contraddistingue gli spiriti sovrani. (2)

Nell'idealismo, uso a giustificare gli ordinamenti sociali del mondo, le idee stanno sopra, illuminate dall'attenzione generale; la materia sta sotto, mero riflesso delle idee: ombra, sporcizia. Come può la materia vivente riscattarsi da questa mortificazione? Esclusa come soggetto dal dialogo accademico, essa è ora svilita ad argomento di conversazione privo di reale esistenza. Che fare, dunque? La materia, il corpo, desto, produce da sé la sua prova sovrana. Così entra nell'agorà l'inferiore

Escluso, e lancia al Superiore la sua sfida dimostrativa: fecalia... urina... sperma! Vivere «da cani», ma vivere, ridere e provvedere a che, dopo tutto ciò, vi sia non disorientamento, ma lucida riflessione.

Orbene, si potrebbe ribattere che le summenzionate «animalità» sono esperienze corporali quotidiane e private, indegne di pubblico spettacolo. Può anche darsi, ma non c'entra.

Questo materialismo «sporcaccione» non solo ribatte all'idealismo del potere, reo di sottovalutare gravemente ciò che è concreto. Nel kinico le animalità rappresentano parte dello stile personale rivestendo tuttavia anche il carattere di un modello argomentativo. Il loro nucleo è esistenzialista. Il kinico, in quanto materialista dialettico, deve sfidare la sfera pubblica giacché questa è l'unico luogo sensato in cui mostrare il proprio trionfo sull'arroganza idealista. Ma un materialismo dotato di spirito non può accontentarsi di vuote formule e di conseguenza passa ad argomenti materiali, riabilitando il corpo. Nell'accademia troneggia l'idea. (E la discreta urina sgocchia in latrina.) Ma: urina nell'accademia! Ecco la tensione

dialettica par excellence! L'arte di pisciar contro l'idealistico vento. L'Inferiore, il Separato e il Privato, quando siano condotti in piazza, sovvertono. Questa è, come vedremo, la strategia culturale della borghesia, la cui egemonia non sussiste solo in forza del mercato, della scienza e della tecnica, ma anche grazie a una pubblicizzazione del privato (d'ascendenza arcanamente materialistica); pubblicizzazione del suo mondo erotico, sentimentale, corporale e interiore con tutte le complesse implicazioni nelle sfere della sensibilità e della morale che ciò comporta. Da oltre duecento anni registriamo uno slittamento continuo, per quanto continuamente contrastato, del privato nella sfera pubblica; le esperienze erotiche vi assumono un ruolo chiave, e perciò in esse prorompe con forza esemplare la dialettica tra scissione privata e ricomposizione pubblica. La cultura borghese, essendo d'impianto realista, non può che riprendere i fili della rivoluzione culturale kinica. Oggi, questo, lo si torna a capire; Willy Hochkeppel ha recentemente tracciato un parallelo tra il kinismo antico e i moderni movimenti hippy e freak. (3) Elementi neokinici connotano la coscienza borghese della sfera privata ed esistenziale a partire almeno dal XVIII secolo. In essi si struttura una riserva vitale nel sentimento borghese nei confronti della politica, percepita come *modus vivendi* astratto, attestato per costrizione su false altitudini.

«Hercules mingens». [immagine mancante]

La politica infatti era un tempo (ed è oggi più che mai) quella che ritennero i kinici vissuti all'epoca della decadenza delle città greche: un minaccioso rapporto di mutua costrizione dell'uomo sull'uomo, è l'ambito di carriere arrischiate e di dubbie ambizioni, un meccanismo alienante che sta alla base della guerra e dell'ingiustizia sociale; in breve: quell'inferno che l'esistenza di altri, capaci di violenza, ci fa incombere addosso.

L'agorà, l'opinione pubblica ateniese, fu elettrizzata dall'offensiva kinica. Seppure Diogene non accolse con sé discepoli, il suo impulso, in modo subliminale, (4) si trasformò in una delle dottrine più potenti della nostra storia spirituale.

Diogene urina e si masturba in piazza, ossia in una

situazione che, in quanto pubblica, funge da modello. Rendere pubblico qualcosa significa porre un'unità fattuale tra ostensione e generalizzazione (su ciò poggia il sistema semantico dell'arte). (5) Così facendo il filosofo conferisce all'ometto dell'agorà il medesimo diritto di vivere senza vergogna la dimensione corporea; e questa fa bene a contrastare ogni forma di discriminazione. La costumatezza ed eticità saranno pur buone cose, ma anche la naturalezza è un bene. Lo scandalo kinico non vuol dir altro che questo. Dato che il vivere viene esplicito dal philo-sophari, il kinico dispiega in piazza la dimensione repressa del sentire... Genti ammirate quest'uomo - innanzi al quale il grande Alessandro si fermò colmo di ammirazione - ammirate qual buon uso del proprio membro egli ha fatto! E quanto al cacare, egli cacava sotto gli occhi di tutti! Quindi il cacare non può esser la cosa malvagia che si dice... Ecco, la risata filosofica di contenuto veritativo segna qui il suo primordio, che occorre richiamare alla mente, se non altro perché oggi tutto sembra concorrere a togliercelo di bocca, il sorriso.

Filosofi d'epoca posteriore, soprattutto cristiani (e post-cristiani ancor di più), hanno dissolto poco a poco l'istanza di una pratica corporea, concreta. Per finire, gli intellettuali sono stati costretti a confessare a se stessi che tra saggezza e vita sussiste una palese «non-identità». Tra tutti Adorno è stato il più radicale, separando categoricamente la validità dei costrutti dello spirito dalla notoria «miserevolezza» dei rispettivi portatori. Non occorre qui dilungarsi sul fatto che l'annichilimento della dimensione corporea sia opera delle schizofrenie cristiane, borghesi e capitaliste. A tale dimensione gli intellettuali moderni, se non altro per via della loro costituzione culturale, non sono in grado di conferire un impulso di progresso. L'intelligenza, ne sia o meno consapevole, viene rispetto al suo ruolo sociale necessariamente fagocitata nel gruppo che pilota il processo di polverizzazione dell'esistenza. Il «filosofo» moderno, sempre che rivendichi ancora un tale appellativo, si è trasformato in una sorta di creatura cerebrale. E tale resta persino quando sul piano teorico egli volga lo sguardo alla negatività dell'escluso, all'umiliato e all'offeso.

Note

1 Diogene, come anche le altre figure kiniche e ciniche, viene qui tratteggiato attualizzandone la portata, fuor di prospettiva storico-critica. L'attualizzazione permette di tipizzare in modo generale i motivi kinici e quelli cinici.

2 Vedi il capitolo III. 1 «Diogene di Sinope, uomo-cane, filosofo e buonannulla». Vi tratteggio anche l'aspetto politico e di critica sociale sotteso all'impulso kinico; onde emerge la ragione per cui il kinismo porta scritto sulla propria pelle, per così dire, il segno della resistenza.

3 Willy Hochkeppel, Mit zynischem Lächeln. Über die Hippies der Antike, in «Gehort gelesen», dicembre 1980, pp. 89 sgg.

4 Principalmente per mezzo della Stoà che, tuttavia, quest'impulso moderò e dirottò.

5 Riprendo qui una tesi del mio *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20erjahre* (Letteratura e esperienza di vita. Autobiografie negli anni Venti), Hanser, München 1978, cfr. il cap. «Zur Logik der Repräsentation. Selbstdarstellung als Tateinheit von Publizieren und Verallgemeinern», pp. 305-306.

3. NEOKINISMO BORGHESE: LE ARTI

Se l'impulso a vivere di persona le proprie idee non si è dissolto completamente, il merito va ascritto essenzialmente all'arte borghese (e peraltro anche al ribellismo sociale, che qui verrà tuttavia tralasciato). L'imponente drammaticità filosofica delle arti borghesi poggia, in realtà, sul fatto di aver esse dato vita a una corrente neokinica. Benché le correnti artistiche non vi s'appellino certo in modo così esplicito, nondimeno, quando l'arte pronuncia parole come «natura» o «genio», oppure «verità», «vita», «espressività» ecc., ebbene lì è effettivamente in gioco un impulso kinico. Il quale impulso usa la licenza artistica per esprimere un bisogno profondo di integrità

esistenziale.

Il Prometeo che dominava i fervori del giovane Goethe potrebbe fungervi da emblema. Come quel titano, così anche l'arte vuole creare uomini a immagine d'entità corporee integre, capaci di pianto e di riso, di gioia e di felicità: infischandosene degli dèi e delle leggi. Nessuno come il giovane Goethe ha intuito e goduto nell'arte il segreto vitale del neokinismo borghese. Natura, natura! Questo fu il grido di battaglia dell'illuminismo corporeo, il grido del sentire. Questo il senso del discorso tenuto da Goethe nel 1771 in onore di William Shakespeare: un discorso lunatico, trascinante, aggressivo e altamente sfrontato.

Aria, aria! Ch'io possa parlare! (...)

E poi, cosa vuol mai permettersi il nostro secolo di dar giudizi sulla natura. Donde mai dovremmo conoscerla noi, che dalla fanciullezza in su sentiamo infagottata nonché leziosa ogni cosa in noi medesimi non meno che negli altri? (...)

E veniamo a concludere, sebben ch'io non abbia neppur cominciato!

Ciò che nobili filosofi hanno detto del mondo, ciò vale anche per gli Shakespeare: chiamiamo malvagia l'altra faccia del bene, che invece appartiene a tal esistenza e totalità necessariamente, così come brucian i torridi tropici e gelano i ghiacci polari affinché esista una temperata porzione di cielo. Egli ci conduce per il mondo intero, ep-però noi, uomini effeminati e inesperti, a ogni locusta straniera gridiamo: Signore aiuto! ci mangia!

In piedi, signori! Tutte le nobili anime cacciate dall'eliseo del così detto buon gusto, cacciatemele or via, a colpi di tromba, via da dove, ebbre di sonno, nel tedioso crepuscolo, sono a mezzo, e a mezzo non sono: esse sentimenti hanno in cuor (...) e negli ossi nessun midollo, e giacché non sono stanche abbastanza per riposare e però troppo pigre per agire, dilapidano la lor umbratile vita tra mirti e allori, tra ozi e sbadigli!

Nello Sturm und Drang della prima arte borghese, certo per la prima volta dall'antichità, uomini non appartenenti all'aristocrazia rivendicano il diritto a una vita piena, all'esperienza concreta della loro sensibilità, all'integrità. Si spalanca così il varco impetuoso del kinismo estetico. È un

giovane di ventidue anni che, in quest'orazione, muove, ilare e annichilente, contro la cultura rococò e il suo passito fascino fatto d'inautenticità, astute schizofrenie, moribondi teatri di maniera. Il discorso di Goethe può leggersi come il programma del neokinismo borghese. Egli scardina ogni mera morale richiamandosi invece al grande immoralismo della natura; nella natura il cosiddetto malvagio ha un suo senso preciso.

Innanzitutto l'arte borghese era condannata a rappresentare - sempre che ciò le riuscisse - la totalità dei sensi entro l'ambito della finzione; a causa di questa debolezza i borghesi antiborghesi hanno dovuto continuamente reiterare il loro attacco neokinico contro la scissione e la diffamazione della sfera sensibile. Essi volevano incorporare, in carne e ossa (e quindi ben oltre l'apparenza della mera finzione), il diritto alla vita di ciò che è inferiore ed escluso. Questo è uno dei motivi per cui l'arte ha una così estrema predilezione per la «vita»; il suo impulso kinico la spinge a tentare il salto dalla finzione alla realtà. L'amoralismo estetico, però, è solo il preambolo di ciò che la vita praticherà poi nell'esigere che i suoi diritti nella sfera sensibile abbiano a essere soddisfatti. Si sarebbe portati a concludere che in una cultura sensualisticamente equilibrata l'arte diverrebbe in toto «meno importante», meno patetica, meno carica di motivazioni filosofiche. E forse è proprio in questa direzione che ci stiamo muovendo.

Ai tempi eroici delle arti borghesi era attiva in esse una mostruosa fame di negatività (non da ultimo perché in questo mistero pulsa ciò che è vivo). Negativismi liberatori hanno più volte spezzato la dipendenza da stilizzazioni armonizzanti. Contro le pretese armoniche c'è stato sempre un qualche realismo capace d'insorgere, il che per l'appunto caratterizza la rilevanza filosofica dell'arte borghese; la rende veicolo di una dialettica in grande stile. L'altezza è guscio irrilevante davanti ad abissi profondi; l'elevazione è un crampo cui esser ridicolo non giova a tornare con i piedi per terra. Gli stili artistici borghesi filosoficamente rilevanti (eccettuando poche «fredde» tendenze classicheggianti, armonizzanti o estetizzanti) sono stili della negazione, universalismi, realismi, naturalismi, espressionismi: stili del nudo, dell'urlo e del disvelamento. Il verismo artistico dei sensi ha offerto un rifugio alla «verità

totale». Le arti hanno rappresentato una sfera in cui si poteva «conoscere entrambe le cose», secondo la rivendicazione pascaliana di conoscenza nella condition humaine: il «grande» come il «piccolo», l'«angelico» come il «demoniaco» e l'«alto» come il «basso». La grande arte ha cercato di cogliere dagli estremi un intero, non una floscia medietà.

I confini dell'arte, di quella borghese come di quella socialista, coincidono con i limiti posti alla sua «realizzazione». L'arte è già sempre implicata nello schizoide processo civilizzato-rio. Con essa la società coltiva perciò un'ambivalenza di rapporto; vi corre sì obbligo di soddisfare certe esigenze, ma guai a «passare il segno»... L'armonismo da sempre cerca di tenere in iscacco il kinismo. Le verità artistiche, se non le si vuol nocive ai «membri utili della società», debbono esser circoscritte entro certi limiti. È difficile dire quanto di tale confinamento sia politica consapevole e quanto spontanea regolazione dei rapporti. Resta comunque il fatto che la rigida demarcazione tra arte e vita non subisce nel tempo attenuazioni degne di nota; i bohémien, una delle prime figure sociali tese a superare tale linea di demarcazione, furono e restarono una minuscola pattuglia, ancorché oggetto, talvolta, di fortissime attenzioni. Ciò che è genuino e vitale, ciò che è «originale», viene circoscritto per via della sua rarità; gli impulsi (opere, individui) emessi da tali originalità in direzione delle masse, vengono quindi circoscritti mediante fagocitamento nella sfera del fittizio. Il genuino resta raro; scimmiettamenti o meri «interessamenti» (comunque innocui) invece «filtrano» contribuendo così alla massificazione.

L'arte, non appena si attivi in essa l'impulso kinico, è grido di vita. Ovunque siano in gioco tecniche estetiche, nei media stampati o teletrasmessi, nella pubblicità o nel design, quel grido si diffonde in forma fittiva e circoscritta. Qui l'arte appare ancora in vesti compiacenti, qui c'è ancora il bello a buon prezzo. Ma, da più di cento anni, l'«arte alta» s'è ritirata nel Difficile, nell'Elaborato e nel Doloroso: bruttezza raffinata e calcolata incomprensibilità; tragica complessità e arbitrio perturbante.

La modernità estetica ci consegna un'arte di chicche avvelenate; la si può magari contemplare con fredda eccitazione specialistica, ma mai accoglierla senza rischio di

malumori. S'ingurgita, con le arti moderne, una tal massa di negatività da rendere del tutto evanescente l'idea di «godimento artistico». Solo tra gli snob, nell'élite degli esperti oppure tra i feticisti, fiorisce il piacere dell'ingodibilità, ciò che risale al movimento dandy del XIX secolo e riappare oggi nell'autostilizzazione giovanile tipo chic & atroce.

Quel che stiamo vivendo oggi esige ben altro che belle apparenze. E per ironia della sorte proprio Theodor W. Adorno - uno tra i massimi teorici dell'estetica moderna - è stato egli stesso una vittima dell'impulso neokinico. Un giorno, un gruppo di dimostranti si fece incontro al filosofo, entrato in aula per tenere la sua lezione, e gli sbarrò l'accesso al podio degli oratori. Niente di straordinario, dato che correva allora l'anno ; 1969. Tuttavia, un dettaglio era destinato, nel nostro caso, a richiamare l'attenzione generale. Tra i contestatori si erano, infatti, distinte le studentesse, alcune delle quali, per protesta, si denudarono il petto di fronte al pensatore. Tale disvelamento non va sussunto a un argomentare erotico-sfrontato per cutem femininam, peraltro usuale. Quelle tette simboleggiavano, quasi in senso antico, corpi usati kinicamente ignudi, corpi a mo' di argomenti, corpi come armi. Averle mostrate - indipendentemente dai motivi privati delle dimostranti - assunse una valenza antiteoretica. In un qualche modo confuso, costoro avevano voluto schierarsi a favore di una «prassi di cambiamento della società» o comunque per qualcosa di più che non lezioni e seminari filosofici. Adorno si ritrovò in una posizione tragica e, nondimeno, comprensibile: quella del Socrate idealista; le donne in quella del selvatico Diogene. Contro la teoria, la più ricca di discernimento, ecco dunque opporsi l'ostinato e (speriamo) intelligente uso dei corpi.

4. CINISMO COME SFRONTATEZZA CHE HA CAMBIATO SEGNO

La sfrontatezza dal «basso» è di grande efficacia purché esprima, nel suo affondo, energie reali. Essa deve farsi consapevole della sua forza creando con la presenza di spirito una realtà che si può eventualmente combattere, ma non più

negare. Quando il «servo» insoddisfatto si prende scherzosamente gioco di Sua Signoria, lascia intravedere la violenza che assumerebbe una rivolta. Uno spacco sfrontato su nuda pelle femminile gioca con il potere che il raro esercita sul comune; nella vecchia economia erotica la forza del sesso «debole» ha sempre consistito nella coltre di penuria che esso stendeva, per necessità e per scelta, sulle istanze di quello «forte». Per non parlare poi della sfrontatezza religiosa, dell'irriverenza, capace di far saltare ogni pia seriosità percuotendola con l'irresistibile energia di una risata.

Ci sono brevi ricette linguistico-comportamentali grazie a cui il realismo sfrontato della posizione inferiore ottiene infallibilmente la meglio sulla «legge». Ecco due formule telegrafiche: 1) «Embè?» e 2) «E perché no?». Molti ragazzi, grazie a un uso ostinato degli «Embè?», sono riusciti a fare illuministicamente disperare anche dei genitori molto difficili. Le comunità infantili sono spesso ottime scuole d'illuminismo, se non altro per un esercizio naturalissimo dell'«Embè?». Il che nul-l'altro rappresenterebbe se non la facoltà, resa pressoché impraticabile ai socializzati integrali, di dire sempre «no» al momento giusto. (1) La capacità di dire «no», sviluppata in modo completo, è l'unica base valida del «sì», e solo insieme, queste due facoltà, conferiscono spessore all'essere liberi.

La «sfrontatezza» può prendersi quello che il potere ha.

Tuttavia, di potere, ce n'è sopra, ma anche sotto (seppure, come ben si sa, in differenti proporzioni). Il servo non è un «nulla». E il signore non è «tutto». La soggezione è tanto reale quanto la signoria. Sul piano individuale il potere dell'inferiore si reintegra in quella sfrontatezza che poi altro non è se non il baricentro di di ogni kinismo. Grazie alla sfrontatezza gli sfortunati possono avere un'anticipazione della loro sovranità.

Ma un secondo livello sul quale gli inferiori saggiano possibilità di stravaganza e ostinazione è il «sovvertimento», la cui prassi converge verso quelle mezze libertà che estendono la legge. Quanto grande possa essere il fattore di sovvertimento nella nostra società non è chiaro: siamo in un mondo misterioso pieno di sfrontatezze arcane e realismi eterogenei, zeppo di resistenze, compiacenze, macchinazioni, tornaconti personali.

La normalità è costituita per buona metà da microstrappi

alla regola. Questo campo (di sorda ostinazione, di piccola arte d'arrangiarsi, di moralità nerofumo) risulta inesploratissimo, tanto quant'è in realtà ignoto l'estendersi generale della corruzione. Entrambi questi «livelli», per loro natura, presentano pochi accessi. Si sa che esistono, ma non se ne parla.

Anche la libertà dei potenti è duplice. Anzitutto comprende privilegi e licenze propri alla condizione signorile. Non ci vuole sfrontatezza a profittarne, semmai tatto nel non profittarne con ostentazione. Per esempio: del sessual-feudale *ius primae noctis* (che, come noto, concedeva ai feudatari facoltà di deflorare le spose dei propri sudditi) la maggior parte dei vecchi castellani non fece mai uso. D'altronde, oggi i ricchissimi celano la loro high life dietro una discreta parvenza middle-class (o all'interno di circoli chiusi).

Ma esiste anche per i potenti qualcosa di simile alle «mezze libertà» di cui già s'è detto. E i potenti ne fanno invero un uso moderato, cioè vi ricorrono solo se costretti, giacché queste mezze libertà li smascherano di fronte alla coscienza avversaria. La specifica sfrontatezza della coscienza signorile può essere chiamata «cinismo dominatorio». «Cinismo» nel senso moderno del termine, che va tenuto ben distinto dalla vecchia aggressività di tipo kinico. Il kinismo antico, aggressivo e primordiale, fu antitesi plebea all'idealismo. Il moderno cinismo di contro è antitesi patrizia a un idealismo patrizio percepito come mascheramento ideologico. Il signore cinico sfila la maschera, sorride al suo debole avversario., e lo sopprime. Cest la vie. La nobiltà ha i suoi obblighi... Ci vuole ordine. A dire il vero si tratta di coazioni obiettive che spesso superano la volontà degli interessati. Coazione di potere, coazione obiettiva: necessità! Il potere, nei suoi cinismi, tradisce un poco dei suoi segreti, esercita un'autochiarificazione dimezzata e commette intemperanze essoteriche. Il cinismo dominatorio è una sfrontatezza che ha cambiato segno. Non David sfida qui Golia, ma anzi sono i vari Golia d'ogni tempo - dagli arroganti re guerrafondai assiri giù giù fino alla moderna burocrazia — impegnati nel far vedere «chi comanda» ai valorosi, ma «perdenti» Davide; cinismo in servizio permanente effettivo. (Lo spirito di coloro che stanno comunque «sopra» produce strane fioriture ciniche, come

quella di Maria Antonietta, moglie di Luigi XVI, e la sua esortazione al popolo senza pane affinché si convertisse alle brioches.)

Col suo specifico cinismo, la coscienza dominatoria - nello scostare anche sol di poco la maschera - si smaschera e si tradisce nei confronti del contropotere. Ma cosa succederebbe se, di contropoteri, non ce ne fossero? Nelle società in cui non si offre alcuna vera alternativa morale e i contropoteri potenziali sono coinvolti in larga parte negli apparati di potere, accade che ormai nessuno provi sdegno per i cinismi del potere. Tanto più povera o priva di alternative è una società moderna, tanto maggiore sarà la sua dose di cinismo. Alla fine essa comincerà a ironizzare sulle sue stesse basi legittimate. «Valori fondamentali» e «belle scuse», a questo punto, si confonderanno mellifluamente. I rappresentanti del potere sulla scena politica ed economica diverranno vacui, schizoide, incerti.

Oggi viviamo sotto l'intendenza di giocatori cosiddetti seri.

Ma se un tempo i grandi politici erano abbastanza «liberi» dal divenire cinicamente capaci di giocare con fini e mezzi, oggi ogni funzionario, ogni «mohicano» ministeriale supera Talleyrand, Metternich e Bismarck messi assieme.

Jürgen Habermas con la sua teoria sulla «crisi di legittimazione» ha indubbiamente toccato il nervo sensibile dello stato moderno. Il quesito rimane: chi è il soggetto della conoscenza in merito appunto alla «crisi di legittimazione»? Chi conduce il chiarimento? E, viceversa, chi ne viene fatto oggetto?

Th.Th. Heine: «Un'esecuzione capitale».

Anno 1899. Da «Simplicissimus», n. 35, frontespizio: «Bono lì, caro mio. E ringrazia mai che non te l'è un socialist, seno l'andava minga così liscia!», (1) [immagine mancante]

Bisogna sapere infatti che il cinismo procede di pari passo con la diffusione di un soggetto «non ignaro della realtà», cosicché l'odierno servitore del sistema può fare con la destra ciò che la sinistra mai e poi mai gli consentirebbe. Colonizzatore di giorno, ma colonizzato di notte; sfruttatore durante l'orario di lavoro, ma sfruttato nel tempo libero;

ufficialmente cinico, ma softy nella sfera privata; uomo d'ordine per una questione di professionalità, ma (ideologicamente parlando) gran sanguigno attaccabrighe; realista di fuori, edonista di dentro; agente del capitale per funzione e mansione, ma democratico convinto per passione e intenzione; executive della reificazione sistemico-dipendente, ma con una palpitante vocatio autorealizzatorio-vitalistica; oggettivamente portatore di distruzione, e nondimeno pacifista sul piano soggettivo-individuale; in sé scatenatore di catastrofi, ma per sé l'essere innocuo per eccellenza.

Con gli schizoidi tutto è possibile e poi, o illuminismo o reazione, basta che se magna... Nel caso degli integrati illuminati, il corpo, in questo mondo di abilissimi istinti conformistici, dice «no» alle imposizioni della testa e la testa dice no al modo in cui il corpo procede all'autoconservazione accumulando comfort su comfort. Orbene: il nostro status quo morale è questo zibaldone...

Note

1 Cfr. il bel libro di Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen (Saggio sulla difficoltà di dire "no"). Nel suo Parmenides und Jonas, Frankfurt a.M. 1966 (Parmenide e Giona, Napoli 1988) Heinrich aveva del resto ben evidenziato il carattere dirompente del kinismo antico.

5. TEORIA DEL DOPPIOGIOCO

Bisogna ora trattare una figura sociale che, apparentemente, conduce la sua esistenza ai margini dei sistemi politici, mentre in verità ne tocca per così dire il nucleo ontico originario: l'uomo dei servizi segreti. La psicologia dell'agente segreto, e soprattutto del doppiogiochista, occuperebbe il capitolo centrale di un'odierna psicologia politica. Ci sono storie fantastiche sui sodalizi cospirativi nella Svizzera fin de siècle, dove nacque un impenetrabile garbuglio

di spie zariste, antizariste, comuniste e anarchiche, senza contare quelle delle potenze occidentali. Ogni gruppetto teneva d'occhio gli altri, riflettendo gli uni sui calcoli e i contenuti mentali altrui. Nelle teste dei cospiratori di partito come in quelle dei membri di varie polizie segrete venivano così a crearsi favolose matriske tattiche e metatattiche. Simulazioni doppie e triple nei cui meandri si perdevano persino i giocatori, senza sapere per chi, in fin dei conti, stessero giocando e che mai avessero da cercare in questo doppio e triplo teatro delle maschere. Inizialmente ingaggiati da una delle parti, venivano poi comprati dall'altra, infine riadescati alla fede originaria, e così via. In fondo non c'era più alcun ego, c'erano solo dei signor nessuno: chi di loro avrebbe potuto ego-isticamente trarre dalle varie parti in gioco un «proprio» vantaggio? Quale vantaggio potrebbe mai trarre colui che ormai ignora dove sia il suo «ego»?

In modo non molto dissimile vanno le cose per chiunque oggi rivesta un ruolo nell'apparato, industriale o istituzionale, e quindi conosca grosso modo la direzione di marcia del «Grande Veicolo». Tra lealismo e ragionevolezza si spalanca un baratro crescente. È difficile comprendere la propria posizione.

A chi vanno le nostre lealtà? Siamo agenti dello stato e delle istituzioni? Agenti dello schiarimento illuminista? O agenti del capitalismo monopolista? Oppure agenti del nostro proprio interesse vitale che coopera mediante multipli e sempre mutevoli legami con stato, istituzioni, schiarimento illuminista, restaurazione oscurantista, capitale monopolista, un tempo anche con la rivoluzione socialista ecc., dimenticando (e in ciò progressivamente) qual mai cosa noi «stessi» (si fa per dire) andavamo cercando in tutto questo marchingegno?

Non a caso Walter Benjamin - quel grande esperto di ambiguità e polisemie, cui dobbiamo misteriosi ponti che collegano giudaistica e sociologia, marxismo e messianismo, arte e criticismo - fu colui il quale introdusse il tema dello spionaggio nelle scienze dello spirito (si pensi alla sua astuzia ermeneutica nel famoso saggio su Baudelaire, presentatoci come l'«a-gente segreto della sua classe»). Lo spionaggio intellettuale multiplo è un connotato della modernità, ed è un fatto gravido di minacce per i tanti polemopendenti, risolti

a combattere, che riducono il mondo allo schema amico/nemico. (Lo stalinismo non ha forse rappresentato, tra l'altro, anche il tentativo di svelleare con semplificazione paranoide ogni intelligenza dal suo ineludibile background di poliedricità, allo scopo di rendere le cose così semplici che potesse capirle anche «Baffone»? Ciò che, eufemisticamente, si può chiamare anche «riduzione della complessità».)

E (soggettivamente, oggettivamente, in sé, per sé...) chissà chi è agente o funzionario di chissà quale corpo separato ausiliario e di quale tendenza recondita? Tra gli stalinisti s'è sempre usata l'espressione «oggettivo» ovunque si fossero voluti eliminare violentemente doppi legami e ambivalenze. Chi nega la reale complessità si presenta volentieri come «oggettivo» e, per coloro che dei problemi sono invece consapevoli, riserverà l'accusa di «visionarismo tendenzialmente in fuga dalla realtà». Eppure nemmeno nelle configurazioni apparentemente più chiare e univoche è possibile determinare con esattezza dove si collochino, soprattutto se si considera come la storia, contro ogni pianificazione, obbedisce a leggi che sfuggono alla nostra presa. I partiti e i gruppi che si presentano all'opinione pubblica con programmi molto determinati sono essi stessi maschere di tendenze che li travalicano e sulle quali è assai difficile fare previsioni. In questa luce dubbia e crepuscolare i marxisti fantasticano volentieri di un misterioso demiurgo in combutta con circoli industriali o addirittura con un «mohicano» ministeriale senza portafoglio (meglio se stazionato nel gabinetto del Cancelliere) e che farebbe ballare lo Stato secondo le direttive della Grande Industria. Si tratta, è ovvio, di una semplificatoria strategia proiettiva tanto puerilmente ingenua quanto puerilmente sofisticata, che ha una lunga ascendenza storica, risalente a Balzac e ai suoi misteriosissimi «Tredici Burattinai» i quali nell'ombra reggerebbero le fila del capitale come fossero una cupola mafiosa o giù di lì. Devastantissima, tra tutte queste equazioni mafiose e dietrologie demiurgiche, fu una gran pensata dell'intelligence russa fin de siècle: la fantasmagoria dei «Saggi di Sion»... Questo costrutto antisemita — da un'originaria satira illuministicheg-giante (di M. Joly), attraverso la testa cinica di un capo dei servizi segreti zaristi stanziato a Parigi

(autore del falso noto come «Protocollo dei Savi di Sion») - approdò dapprima alla mente malata di un mistico russo, indi vi fece giro di boa e rientrò in Europa occidentale, dove questi sedicenti «Protocolli» poterono assurgere a nucleo documentario della paranoia antiebraica e - previo filtro mentale di Adolf Hitler - sortirono ad Auschwitz i loro effetti. Eccolo qua, il sotterfugio tedesco, fascisticamente semplificato di proiettare anonimi effetti collaterali del sistema a «intenzioni» demoniache, di modo che la piccola borghesia, già irritata, non si turbasse nel dubbio di aver perso il «controllo della situazione».

6. CENNI STORICO-SOCIALI SULLA SFRONTATEZZA

La storia della sfrontatezza non è una disciplina accademica e non so se, diventandolo, ne trarrebbe qualche profitto.

L'istoria, poi, è qualcosa di derivato a cui deve presupporci un impulso nell'attimo palpitante. E, per quanto concerne il cinismo, «palpitante» dovrebbe essere anche l'impulso, ma nella relazione tra cinismo e sfrontatezza lo si cercherebbe davvero invano.

Nella storia sociale il ruolo della città nella nascita della coscienza satirica è indiscutibile. Tuttavia in Germania, dopo la decadenza delle città seguita alla guerra dei Trent'anni, non vi fu per lungo tempo alcun centro con caratteristiche metropolitane. Ancora nel 1831 Heinrich Heine, per respirare quell'aria di città che rende notoriamente liberi, dovette emigrare a Parigi, capitale del XIX secolo: «Andai perché dovevo».

Ai tempi in cui le culture metropolitane dell'Italia settentrionale descritte dal Burckhardt avevano buontemponi e spirito canzonatorio da vendere, ai tempi in cui ogni sorta di bat-tutacce echeggiava per le strade di Firenze e di Roma, la Germania possedeva (fatta eccezione per quel prototipo moderno di kinismo plebeo noto sotto il nome di *Éulenspiegel*) se non un Aretino, pur sempre un ciabattino (e mastro cantore) di Norimberga, quel buon vecchio Hans Sachs, (1) che viene oggi ricordato un poco riduttivamente come il capostipite del

nostro umorismo piccolo-borghese. Ebbene, codesto Sachs - probabilmente guidato da buon istinto - compose anche un dialogo su Diogene (ed ecco che all'inizio della nostra cultura borghese ritroviamo un riallacciamento all'impulso kinico). Ma, si sa, Norimberga cadde, riprendendo la sua carriera metropolitana solo molto più tardi, come snodo ferroviario e poi ancora come podio per i bagni di folla del Terzo Reich. Così, il luogo in cui erano fiorite le prime elementari intuizioni della cultura borghese, realismo kinico e umorismo cittadino, divenne teatro di parate oceaniche: «colonne ordinatamente marcianti verso un futuro di cimiteri bellici, ottusità totale, trionfo piccolo-borghese del cinismo dominatorio... Invero, l'unica città tedesca che, quanto a sfrontata irriverenza, non sia mai rimasta al di sotto delle sue possibilità, è Berlino. A Berlino lo spirito delle parate a passo dell'oca di Norimberga apparve sempre alcunché d'estraneo e d'inquietante. Gottfried Benn colpisce nel segno del provincialismo a passo militare quando ironizza sulle coreografie naziste degli anni Trenta: «Pensare è da cinici e lo si fa soprattutto a Berlino, al suo posto è consigliato cantare il Weserlied». (2)

La sfrontatezza in Germania ha avuto vita dura, più dura che nei paesi latini; sue apparizioni si ebbero nella versione cinico-dominatoria, in tipica funzione di scatenamento per potenti. Heinrich Heine (già di per sé un'eccezione e, oltre a ciò, un figlio della Renania carezzata dai venti di Francia), andando alla ricerca di modelli e appoggi in patria, dovette attenersi ad altre virtù tedesche: la nodosa onestà di Voss, la chiarezza temperamentosa di Lessing e il coraggio delle proprie idee di Lutero. E non sarebbe poi ingiustificato vedere proprio in questo grande riformatore un principio tradizionale di sfrontata irriverenza tedesca, il suo protestantesimo (in un tempo in cui davanti all'imperatore nessuno avrebbe osato dire: «Ecco, io la penso così, non posso farci niente») fu un atto avventuroso di coraggio, di originalissima frivolezza. Oltre a ciò, in Lutero, emerge un elemento di animalità, un'energia che dice di sì a se stessa (archetipo vitale, sconcio, inscindibilmente kinico).

Nella storia della sfrontatezza - oltre a quella urbana- ci sono tre matrici sociali di giocosa riottosità: il Carnevale, le Università e la Bohème. Sono delle valvole di sfogo

temporaneo a bisogni che altrimenti, nella vita sociale, giungono difficilmente all'incasso. In questi tre ambiti, invece, le sfrontatezze trovavano un loro spazio in cui erano tollerate, ancorché di una tolleranza revocabilissima.

Till Eulenspiegel [immagine mancante]

Il vecchio carnevale fu per i poveri una sorta di palliativo della rivoluzione. Vi si eleggeva un Re Buffo che per un giorno e una notte reggeva un mondo rigorosamente capovolto. Un mondo in cui gente povera e ordinaria evocava alla vita i propri sogni, la Compagnia della Teppa e le Baccanti, tutti mascherati, dimentichi di sé fino alla verità: sfrontati, arrapati, turbolenti e sgradevoli. Si poteva mentire o dire la verità, essere osceni o onesti, ciucchi e matti. Dalla carnascialia medievale - come ha mostrato Bachtin - fluiscono nell'arte motivi satirici in gran copia. Dallo spirito parodistico del carnevale ancora traggono ispirazione i variopinti linguaggi di Rabelais e di altri letterati del Rinascimento; un fenomeno che ispira saghe macabre e satiriche: Matti, Macchiette, Maschere e Arlecchini diventano personaggi di una tradizione ridanciana, che adempirà al proprio compito nella vita della società anche durante il mercoledì delle ceneri. Le società classiste difficilmente resistono senza l'istituzione della Festa, del Mondo alla Rovescia e delle Folli Giornate: come India e Brasile insegnano. Similmente, a partire dal tardo medioevo, anche le università assunsero l'importanza a loro propria nell'economia sociale della sfrontatezza e dell'intelligenza kinica. Non furono affatto luoghi dedicati allo studio e alla ricerca solamente; vi scorrazzava anche una giovane intelligenzia vagante e stravagante, abbastanza sveglia da conoscere di meglio che il mero sgobbar sui libri. A tal proposito gode di fama particolare la Sorbona parigina: il quartier latin, città nella città, gli abitanti della quale ci appaiono i precursori d'ogni ulteriore bohémien. Nell'età borghese gli anni dell'università furono per la gioventù studentesca il tempo della dilazione prima della «dura vita». Alle burle studentesche, alle libertà e agli intrighi del periodo accademico potranno rifarsi quegli adulti che poi, divenuti persone cosiddette serie, sosterranno d'essere stati anch'essi

giovani, una volta. Nell'età borghese la vita universitaria conferì al concetto di gioventù una coloritura particolare, per la quale i vecchi signori si scapecciano i capelli (ma solo in via ufficiale) nel constatare (in realtà: con intima soddisfazione) che i lor signori figli si portano da scapestrati. Inquietante, per i seniores, è una giovane generazione quando si scosta freddamente dalle chiassate e viene subito al «dunque». Un caso di cinismo precoce. Il XX secolo conosce diverse generazioni di questo genere, a cominciare dalla Gioventù studentesca nazionalsocialista, nella quale, insieme agli idealisti ariani, si mescolava una truppa di frigidi bellimbusti; che divennero i piloti da combattimento o legulei del sistema e ancor di seguito: democratici. Poi sopraggiunse, negli anni Cinquanta, la «generazione scettica», oggi al timone; dopo di essa fu l'ora delle Nuove Onde anni Settanta e Ottanta: precoce predisposizione al cinismo...

Ma veniamo infine alla Bohème, fenomeno relativamente recente, che ha svolto un ruolo del tutto straordinario di tensioregolatore, per così dire, tra arte e società. La Bohème ha rappresentato il luogo in cui si sperimentò il passaggio dall'arte all'arte di vivere. Per oltre un secolo la Bohème ha offerto copertura sociale all'impulso neokinico. Regolatrice dei omicida borghesi, essa fu importante soprattutto in quanto, analogamente alle università, ha soddisfatto una funzione (per dirla con Ericson) di «dilazionamento psicosociale»; fu cioè uno spazio moratorio in cui i giovani borghesi potevano scaricare le loro crisi disadattive nel passaggio dal mondo della scuola e della casa paterna a quello della seria vita professionale. Gli studiosi sanno che furono solo pochi i bohemiens vita natural durante; per la gran massa quell'ambito si configurò una stazione di transito, un luogo in cui sperimentare modelli di vita fuori dai normali schemi. Usavano insomma, i bohemiens, la loro libertà di sfogare il «no» alla società borghese fino al momento in cui fosse (forse) intervenuto un più maturo «sì, ma». Consideriamo oggi questo terreno di coltura, questi spazi vitali, in cui fiorirono la divergenza e la critica, la satira e la sfrontatezza, il kinismo e la bizzarria. Subito ci appare chiaro che per l'illuminismo concretamente corporeo e sfrontato c'è da temere il peggio. Davanti ai nostri occhi le città si sono infatti trasformate in ammassi amorfi, in cui correnti di traffico

alienante trasbordano gli esseri umani attraverso i vari teatri dei tentativi e dei fallimenti esistenziali. Il carnevale da quel dì non significa più «mondo alla rovescia», ma fuga nello stordimento da un cronicario fitto di quotidiane assurdità. Della Bohème si sa che è morta almeno dai tempi di Hitler: tra i superstiti rifluiti nella cultura underground regna umor d'anabasi ben più che di lunatiche sfrontatezze. E per quel che concerne le università? Ah... Lasciamo perdere!

Tali e tante mutilazioni della sfrontatezza indicano che l'organismo sociale è entrato in uno stadio di ancor più organizzata seriosità e che i margini per vivere l'illuminismo vengono progressivamente erosi. È questo ciò che offusca il clima di questo paese. Si vivacchia di un realismo arcigno, si evita di dare nell'occhio, si giocano giochi seriamente austeri. Sotto il pelo dell'armonia il cinismo produce qualche prurito. L'esibizione autocompiaciuta (e blandamente vaticinante) della propria schizofrenia tradisce una coscienza infelice, anche negli atenei. Una fase di pubblico irrigidimento serio è iniziata. L'intelligenza stanca, schizoide e scoraggiata gioca al realismo, murandosi pensosa dietro alla dura datità delle cose.

Note

1 Hans Sachs (1494-1576), poeta tedesco, esponente fecondissimo del Meistersang, fu autore di vastissima produzione lirica, didascalica, drammatica e satirica. Simpatizzante per la Riforma di Lutero e amico di molti umanisti, è il massimo esponente della letteratura popolare-scolaresca del suo tempo; -poco considerato in età barocca, venne rivalutato dai romantici: Wagner ne celebra la figura nell'opera, d'atmosfera serena e festosa, I maestri cantori di Norimberga, (n.d.t.)

2 Il Weserlied era un inno delle adunate naziste, (n.d.t.)

7. CORPOREITÀ O SCISSIONE

Ciò che ha corpo è ciò che vuol vivere. Tuttavia «vivere» non è mera «dilazione del suicidio». Chi vive in società munite di armi atomiche, diviene in certa misura - lo voglia o no - agente di una grande lobby suicida e cinica, a meno di voltarle le spalle in modo risoluto. Ed è proprio quanto si risolve a fare un numero crescente di persone, che dagli anni Cinquanta sono andate trasferendosi in Provenza o in Toscana, nell'Egeo o in California, a Goa o nei Caraibi, a Poona o nel Nepal, e non da ultimo negli altipiani tibetani della Francia, della Germania.

In rapporto a questi fenomeni sorgono due domande, di cui la prima è cinica, la seconda preoccupata. In caso di pericolo saremo abbastanza lontani? La parte moralmente più sensibile abbandona la nave delle società ciniche: cui prodest? Ci sono «buoni» motivi per interrogarsi in questo modo. La precaria salute del mondo alimenta entrambi: lo sguardo cinico come quello preoccupato. Emigrare potrebbe rivelarsi utile a entrambi, se li comprendiamo bene: agli emigranti, che scopriranno se esiste quel meglio che cercavano; agli altri che sono rimasti, cui la partenza degli emigranti sembra ripetere: «Dove voi siete, non si può vivere... Così è, per noi. E voi che ne dite?».

Forse si potrebbe assumere quest'emigrazione un poco più alla leggera, solo che si trattasse davvero di un fenomeno marginale. Nulla, però, permette tale riduttivismo. Quello che oggi succede ai margini, viene dal centro. L'emigrazione è ormai un reperto della psicologia di massa. Interi strati sociali vivono da lungo tempo in una sorta di Altrove Interiore: larghe masse, che non si sentono legate ai cosiddetti Valori Fondamentali della nostra società. Qualcuno pronuncia la locuzione: «Valori Fondamentali», e già intuiamo, qua e là, un qualche fungo nucleare. I responsabili strategici giurano di essere impegnati al dialogo, ma a guardarli negli occhi gli scorgi comunque il ghiaccio della fine dei tempi. Intanto il grosso della società ha scelto l'emigrazione vacanziera; la parola «vita», per tantissimi, si riappropria della sua coloritura più luminosa nel ricordo di certi istanti di certe ferie riuscite, quando l'orizzonte si dischiuse...

Che fare? Autoescludersi o collaborare? «Fuggire o far quadrato»? Alternativa insufficiente,. Entrambi i corni del dilemma appaiono espressi in modo sospetto e ambivalente.

Fuggire: forse che, con questa parola, è resa giustizia ai «fuggiaschi»? E forse che nel far quadrato non si cela spesso codardia o accidia, collaborazionismo o calcolo opportunistico? Ma prendere le distanze corrisponde davvero sempre a un atto consapevole e voluto? E molti «autoesclusi» non erano fuori già molto prima che gli fosse stato dato il tempo di spiegarsi? «Collaborare»? È sempre e comunque un atto di cinismo?

(Mai che sia mosso da esigenze di «positività» o di appartenenza a qualcosa?)

Ma l'alternativa esprime anche aspetti di verità. Autoescludersi, andarsene è giusto perché chi lo fa non vuole essere fagocitato dagli intollerabili cinismi di una società che non sa discernere il fare dal distruggere. Collaborare è giusto perché il singolo ha diritto di badare all'autosostentamento, comunque, anche a breve termine. Fuggire è giusto tanto quanto è giusto il rifiuto di un coraggio ottuso: giusto perché solo i matti si consumano in battaglie disperate, dove esistono, invece, spazi di ritirata, più vivibili. Far quadrato è giusto, in quanto risponde all'esperienza, secondo cui ogni conflitto rimosso può sempre ricaderci addosso, in ogni istante della nostra fuga.

Questa alternativa, che pur si presenta nella nostra vita, deve dunque formularsi altrimenti, e precisamente nella disgiunzione esclusiva tra la corporeità e la scissione. Quest'aut-aut si rivolge anzitutto alla coscienza, e solo in seconda istanza al comportamento. Qui il requisito è una radicale priorità dell'esperienza sulla morale. Bisogna stabilire se procedere alla riconcrezione nella coscienza di ciò che già è lacerato? Oppure abbandonare (inconsiamente) al processo di scissione schizoide ciò che ormai è spezzato? Integrazione o schizofrenia? Scegliere di vivere o prendere parte alla soirée suicida? Può suonare come una dieta spirituale per singoli individui (e bene intende chi a questo modo intende). Del resto l'illuminismo non ha - tanto per cominciare - altri interlocutori se non individui singoli, che sfuggono alla cieca necessità sociale, senza per questo poter dismettere ogni loro ruolo nella società. Bisogna perciò tener ben vivo il riferimento pensante all'illuminismo (all'illuminismo concreto e corporeo, s'intende). Produrre rasserenamenti, schiarimenti, sostenere ovunque le tendenze antischizofreniche: questo è illuminismo. Non certo

quello che si pratica negli atenei: l'universitas vitae è altrove, e precisamente là dove donne e uomini s'oppongono al cinismo della coscienza ufficiale scissa; dove si sperimentano cose che offrano a menti e corpi e anime una chance di vita. E un vasto ventaglio d'individui e gruppi che trasmettono il testimone dell'impulso kinico tentando qualcosa che nessuna politica o mera arte potrà mai sostituire, e cioè il dare adito all'esistenza individuale, con mente desta, muovendo contro l'erosione schizoide dell'inconsapevole; questo significa crescere dentro le proprie possibilità; e partecipare all'opera di gioioso rasserenamento illuminista, di cui fa parte anche una rispettosa attenzione ai desideri in quanto annunciatori di possibilità.

8. PSICOPOLITOLOGIA DELLA SCHIZOIDIA SOCIALE

In cosa si riconosce una fase prebellica? Quali sintomi psicopolitologici connotano le società capitalistiche prima di una crisi mondiale? La storia tedesca offre una lezione perspicua di come, nelle linee di tensione psicologica di un paese, vengano per esempio maturando presupposti di conflazioni mondiali. E' possibile studiare due o (per essere pessimisti) anche tre casi di come si va incontro a grandi esplosioni belliche. Il sintomo psicopolitico principale è l'afa.: un generale appesantimento dell'atmosfera sociale fattasi stracarica di tensioni schizoidi e di ambivalenze. In tale clima prospera rigogliosa una sorta di misteriosa disponibilità catastrofica; in omaggio a Erich Fromm, chiamerò questo complesso catastofilia, una turba collettiva della vitalità per cui tramite le energie vitali -in circuito di mutua attrazione con il catastrofico, l'apocalittico e il violentemente spettacolare - vanno, come dire, alla deriva.

Lo studioso delle res gestae sa che la storia politica non è il luogo della felicità umana. Nondimeno, a domandarsi quando sia scoccata, nel nostro secolo, l'ora più felice per i popoli d'Europa, si verrebbe sospinti verso una risposta imbarazzante. C'è da rimanere ancor oggi esterrefatti davanti a quel fenomenale agosto 1914: il vissuto dei popoli europei, allora in procinto di gettarsi nella Grande Guerra, è designato dagli

storici con il termine di «psicosi bellica». Considerando la questione più da vicino osserviamo che si trattò di una mobilitazione degli affetti, indescrivibilmente tempestosa, e le masse ne furono pressoché travolte: esplosioni di gioia e di entusiasmo nazionale, libidine fobica, ebrius amor fati, sbornia fatale. Furono momenti di pathos ed esaltazione senza pari; l'euforica parola chiave di allora fu: «finalmente!». Certo le masse sentirono anche timore, ma credettero soprattutto d'intuire l'avvio di qualcosa da cui ci si riprometteva «vita» in senso pieno. Altri slogan furono: Ringiovanimento, Dimostrazione di Forza, Catarsi, Cura Dimagrante. La guerra fu condotta durante tutto il primo anno dalle sole armate di volontari: non si dovette costringere nessuno a partire per il fronte. La gioventù guglielmina era sedotta dalla catastrofe. Quando questa infine arrivò, quegli uomini vi si riconobbero, ben sapendo di averla tanto attesa.

Orbene: non c'è alcuna ragione per credere che la gente, allora, fosse molto diversa da noi oggi. Solo la superbia potrebbe indurci a supporre di essere, nelle questioni esistenzialmente decisive, più intelligenti e meno patetici di quegli studenti volontari che, in segno di interventismo totale, attaccarono Langemark, lasciando sul campo un intero reggimento falciato dai mitragliatori. La differenza tra loro e noi consiste solo nel fatto che il funzionamento dei meccanismi psicologici delle generazioni successive è divenuto un poco più occulto. Ed è per questo che, di fronte al procedere ingenuo, superficiale e smodato di quei fatti, noi restiamo sconcertati. Quel che i fans della guerra credettero di sperimentare era la differenza tra instabilità e decisione, tra nebulosità e chiarezza; o, per dirla con una formula, la differenza tra la vita inautentica e una (pretesa) autenticità. Anche dopo la guerra - nella letteratura protofascista - circolava con insistenza il discorso della «battaglia come esperienza interiore». In guerra — questo sentivano gli uomini dell'agosto 1914 - si sarebbe finalmente «fatto qualcosa» -per cui valeva la pena vivere.

La prima guerra mondiale è il punto di svolta del cinismo moderno. Di lì comincia la fase calda del dissolvimento delle vecchie ingenuità, a partire da quelle sull'essenza della guerra, l'essenza dell'ordine sociale e del progresso; una fase che condurrà infine all'eclissi dei valori borghesi o meglio: della

civiltà borghese tout court. Dalla Grande Guerra il diffuso clima schizoide incombente sulle maggiori potenze europee non si è più diradato. Chi allora denunciò la crisi di una civiltà aveva innegabilmente temuto lo stato di choc postbellico: l'ingenuità non sarebbe mai più tornata; inesorabilmente la sfiducia, la disillusione, il dubbio, la frigidità psichica sarebbero penetrati nella nostra «massa genetica». Ogni positività, di qui in poi, assumerà il cipiglio caparbio di una sfida soggetta a erosione

Volontari di guerra a Berlino. Unter den Linden, 1° agosto 1914. [immagine mancante]

per avvilitimento. Da allora ostentatamente regnano i modi della coscienza spezzata: ironia, cinismo, stoicismo, malinconia, sarcasmo, nostalgia, volontarismo, rassegnazione al male minore, depressione e stordimento come scelta consapevole d'inconsapevolezza.

Nei brevi anni della Repubblica di Weimar la catastrofilia crebbe con rinnovato slancio. La crisi economica, infine, scoccò la scintilla. La repubblica triste provvide da sé al proprio colpo di grazia. Nel mito della rivoluzione popolare le tendenze catastrofiche trovarono i loro fondamenti «seri». Chi aveva segretamente messo in conto la catastrofe, gridò a viva voce di conoscerne la direzione di marcia e la giusta terapia. Chi vedeva approssimarsi la catastrofe, tentò di cavarci qualche tornaconto.

Erich Kästner, nel 1931, riuscì a fissare su carta la voce di un uomo il quale, intendendo scansare gli scogli del moralismo naif, aveva deciso di galleggiare sulla propria avidità di vivere nella corrente che tuttavia volgeva verso l'ormai prossima cateratta:

Discussioni serie? E in qual modo? Ci sarà una vita dopo la morte? Sia detto tra noi: non c'è. Tutto va sbrigato ben già prima di morire. Gran daffare a piene mani, giorno e notte... Meglio se vi divertite, invece di salvare l'umanità. Come s'è detto, la vita va sbrigata prima di morire. Per più dettagliate informazioni volentieri disponibile. Ma non così greve, figliolo!

(1)

È, questa, la voce di un contemporaneo, passata indenne

attraverso cinquant'anni: attuale. Così parla uno che sa di non poter certo cambiare lui la storia. Però vorrebbe vivere, prima della fine; vorrebbe imbelletterla da Grande Inizio.

Considerate al giorno d'oggi come la latente volontà di catastrofe abbia saputo mettersi al coperto dietro le serie ufficiali della cosiddetta «politica di pace». I meccanismi che avevano caratterizzato la franchezza relativamente rozza dello stile fascista sono sprofondati nelle nebbie del subliminale, evaporati nelle nuvole dell'atmosferico, appiattati sotto la mascherata conformista della buona volontà e dei buoni sentimenti. Sulla placida superficie della coscienza sono scomparsi i marosi e, con loro, l'ingenuità. La crescente omologazione dei comportamenti sociali piassa ogni franchezza; ciò che viene chiamato democrazia, dal punto di vista psicologico significa aumento dell'autocontrollo; e questo, in popolazioni come la nostra letteralmente instabbiate, risponde del resto a necessità.

Ma una superficie tanto liscia non deve ingannarci. La catastrofilia permane, e - se non tutto inganna - la sua massa totale è in incremento. Forse, per parlare in modo frivolo, «il merito del terrorismo» fu proprio questo: rendere le tendenze catastrofiche riconoscibili quantomeno a sprazzi. Più chiaro di così...

Chi ricorda ancora il sequestro e l'assassinio di Schleyer?

Nel clima febbrile di quei mesi, il terrorismo raggiungeva in Germania il suo apice. Lo scenario psicopolitico propriamente catastrofiliaco assunse, allora, tutta la sua forza (forse per la prima volta in modo così crasso dalla fine della guerra). I media e le voci istituzionali insorsero come un sol uomo, spontaneamente, nel tono serio dello sdegno e della costernazione. Eppure, tra le migliaia di migliaia di righe stampate, la verità sull'atmosfera di massa non trasparì quasi mai; come confermava ogni bisbiglio, ogni battuta dal giornalaio, ogni discorso in pizzeria e in trattoria, ogni indiscrezione di corridoio ecc.: e la verità consisteva in una lampante ambivalenza di sentimenti, in cui timori esistenziali e libidine catastrofista erano inestricabilmente mescolati gli uni all'altra. L'avidità di notizie, lo straripare di interminabili discussioni e la sovrammisura di prese di posizione statali e private parlavano, anche considerandole a distanza, un

linguaggio inequivocabile. Era accaduto qualcosa che toccava il sentimento vitale. Senza nome, una fame di dramma storico e una disperata urgenza di conflitti nei quali potersi schierare dalla parte giusta confondeva prepotentemente gli animi. Ancora per molto tempo ci sarebbe stato propinato il contenuto politico e criminale di un evento che, di fatto, non giustificava ogni eccesso. La messinscena politica del gesto criminoso e l'interazione spettacolare tra stato e terrorismo enfatizzarono l'evento alle dimensioni di una cesura epocale. Alimentandosi di potenti spinte catastrofiche quell'azione terrorista divenne il tema dominante di giorni senza fine. In termini psicosociali fu una sorta di Momento della Verità. Era il sostituto simbolico di una storia in cui avviene qualcosa; la caricatura di una «lotta di liberazione», una parodia idiota e criminale di ciò che la socialdemocrazia tedesca avrebbe invece dovuto fare realmente sotto Guglielmo II, Hindenburg e Hitler. Fu, sul fronte sbagliato, battaglia nel momento sbagliato, di soldati sbagliati contro un antagonista sbagliato. E, nonostante tutte le folli storture, venne voluttuosamente trangugiata dalla società: era il surrogato di battaglie e conflitti, un vero e proprio cinema polit-catastrofilico. L'unanimità generale, quel muto pathos cinico da «Grande Evento» s'incrinò in un sol punto. Ci fu il foglietto di un sedicente «Mescalero», abbastanza ingenuo da credere che simili convenzioni del silenzio potessero venire trasgredite, insieme alle annesse ambivalenze, ponendole, con onestà, in discussione. Questo «Mescalero» parlava - con formulazioni che furono poi catapultate dai media dentro milioni e milioni di orecchie - di una klammheimliche Freude, ossia di una «gioia strozzata in gola», stato d'animo in cui egli si sarebbe sorpreso (già) ai tempi dell'assassinio Buback: poi, però, in seguito, avendo riflettuto sulle implicazioni morali di quanto provava, il «Mescalero» se ne sarebbe distanziato. Costui, dunque, aveva provato spavento per se stesso e voleva ragionare di questo spavento. Ma con l'esplosione del «caso mass-mediologico» le ambivalenze collettive si scaricarono in una grande parata di menzogne. Sarebbe stata un'ottima occasione per apprendere e non più rimuovere che la società era entrata nuovamente in una fase prebellica: apparentemente risolta a dilazionare ogni conflitto che tocchi il sentimento

vitale fino al momento in cui il conflitto esterno renda del tutto superfluo l'incontro con la realtà interiore. Il balletto di rettifiche, vibrante proteste, rimproveri e indignazioni fu un cartaceo trionfo della seriosità sull'onestà di chi aveva detto - per molti se non per tutti - l'altra parte del vero. Da allora sappiamo il fruscio che ci faranno negli orecchi le veline di quelli che, rivestendone la competenza istituzionale, verranno a dirci della loro costernazione, della loro mortificazione e della loro risoluta contrarietà alla guerra. Una volta scoppiata.

Note

1 Erich Kästner, *Fabian. Geschichte eines Moralisten*, 1931-1976, pp. 64-65.

9. FORTUNA SFACCIATA

La sfrontatezza - ricordo del diritto alla felicità - ha ancora una chance? L'impulso kinico è davvero morto lasciando al solo cinismo una prospettiva, per quanto letale, di futuro? L'illuminismo — la concezione secondo cui sarebbe ragionevole esse? „re felici - può ancora reincarnarsi nella nostra fosca modernità? Insomma: siamo sconfitti una volta per tutte oppure, a questo crepuscolo cinico, fatto di dure realtà e moralismi utopici, seguirà un nuovo rasserenamento illuminista?

Alludo al sentimento dell'esistenza di civiltà nuclearmente munite, che attraversano una profonda crisi della vitalità, una crisi senza precedenti storici. L'apice della generale inquietudine si percepisce più acutamente in Germania, il paese che ha perso due guerre mondiali e il cui fiuto ci può indicare con grande sensibilità come ci si sente a vivere tra due catastrofi.

La modernità, in questo suo sentimento vitale, perde la distinzione tra crisi e stabilità. Non s'intravedono fatti vissuti positivamente, sentimenti di un'esistenza prosperante in un

vasto, stabile e inesauribile orizzonte. V'è invece un sentimento di provvisorietà, di astrattezza speculativa, eventualmente di progetto a medio termine che sottende a ogni strategia, pubblica o privata. Persino gli ottimisti per complessione citano ormai Martin Lutero che non avrebbe trascurato di piantare virgulti neppure a sapere che la fine del mondo avrebbe avuto luogo il giorno dopo.

I tempi delle crisi croniche esigono che la volontà di vivere dell'uomo sappia mettere in conto una perenne incertezza quale sfondo immutabile di ogni possibile conato di felicità.

Poi scocca l'ora del kinismo, Lebensphilosophie della crisi. Solo in hoc signo resta possibile una felicità nell'incertezza. Il kinismo t'insegna a limitare le pretese, t'insegna l'eclettismo, la pre

«Noi viviamo, wir leben», 1945. [immagine mancante]

senza di spirito, l'obbedienza al comando dell'istante. Esso sa che l'attesa di lunghe carriere e la difesa di posizioni socialmente abbienti finisce di necessità con l'intrappolarsi in un esserci «come cura». Non è un caso che Heidegger nel suo *Sein und Zeit* (uscito nel 1927) disveli la *Sorgestruktur*, la «cura» come «struttura» dell'esistenza: erano i giorni della labile Repubblica di Weimar. Ma codesta «cura» assorbe e prosciuga, estinguendo ogni motivazione alla felicità. Chi vuole tener fermo all'eudaimonia dovrà perciò apprendere, secondo il modello kinico, a spezzare il dominio della «cura». La coscienza presociale si vede esposta dai temi della «cura» a una agitazione ininterrotta. Essi producono un'illuminazione soggettiva della crisi, cui anche i benestanti finiscono per aderire con mentalità di naufraghi. Mai si era verificato che esseri umani così ben premuniti fossero preda di sentimenti naufragi ci così cupi.

Questa turba diffusa della vitalità, quest'intorbidarsi del sentimento vitale fanno sfondo generalissimo alla demoralizzazione dell'illuminismo. La «cura» oscura in modo così fitto e continuo l'esistenza da rendere socialmente implausibile un pensiero della felicità. Il presupposto atmosferico dell'illuminismo - lo schiarimento, il rasserenamento - latita. Chi, come Ernst Bloch, parlò di un

«Principio Speranza» (condizione climatica a priori di ogni illuminismo possibile è uno sguardo nel cielo sereno), doveva essere in grado di ritrovarla, questa speranza, almeno dentro di sé; e il fatto che Bloch ne sia stato capace, lo contraddistingue dalla corrente principale dell'intelligenza europea. Anche quando tutto si fece oscuro, egli seppe mantenere il mistero privato del rasserenamento: fiducia nella vita, flusso libero dell'espressione, fede nel suo dispiegarsi.

Con grande forza seppe riscoprire nella storia umana quella «corrente di calore» che egli stesso serbava in sé. Ciò conferì al suo sguardo una luce ottimista, più di quanto le cose non meritassero. Quella «corrente di calore» è ciò che lo separa in modo così netto dallo spirito dei suoi tempi. L'intelligenza restò quasi totalmente preda della corrente ghiacciata della demoralizzazione generale; anzi: quanto a disfattismo e disorientamento, gli intellettuali eccelsero. Nessun essere umano potrà mai persuadersi a credere nello «spirito dell'utopia» o nel «principio di speranza» ove non scopra in sé esperienze e motivi capaci di conferire senso a tali espressioni. Ma quale costituzione esistenziale esprimono l'utopia e la speranza? È l'«insoddisfazione congenita» di cui alcuni dicono? La speranza blochiana - come pur si sostiene - configura dunque un costrutto di ressentiment? Credo che - ponendo la questione in questi termini - non si ascolti con sufficiente attenzione la novella di questa «corrente di calore». Quello che Bloch aveva da dire non è il «No» come principio. La speranza in quanto principio è sinonimo di «biofilia», per dirla con Erich Fromm; è una cifra di creativa dedizione alla vita. In essa il vivente dà seguito a un inderogabile licet di esistere e di divenire. Qui sta, in Ernst Bloch, la radice della sua contraddizione con l'imperante mentalità della cura e dell'autoinibizione. L'autoinibizione è il sintomo che forse più di ogni altro caratterizza, tra le stanche colonne dell'illuminismo, quanto resta dell'intelligenza «critica». L'autoinibizione sa di trovarsi tra due fuochi: dovendo da un lato resistere a un cinismo tardo capitalista elevato a sistema; intimorita, dall'altro lato, anche dalla radicalità di chi molla tutto, cercando nuove vie, voltando le spalle, emigrando. In questo stato di cose, è grande la tentazione di difendere la propria identità con una forzatura moralista. (1) Ma nel

moralismo, il nostro stato d'animo viene consegnato, mani e piedi, all'iperserietà e alla depressione. Perciò la scena dell'intelligenza critica è popolata di figure aggressive e depresse: moralisti, problematici, problemadipendenti e dolci rigoristi, per i quali il «No» è impulso esistenziale dominante. Da questo versante non ci si può attendere che la picchiata esistenziale venga corretta.

È di Walter Benjamin l'aforisma: «Essere felici vuol dire potersi intuire senza terrore e sgomento». (2) Donde viene questa nostra disposizione al terrore? Terrore adombrato, io penso, dal moralismo e dal «No», i quali insieme paralizzano la capacità d'esser felici. Dove c'è moralismo, domina il terrore, necessariamente; e il terrore, lo spirito dell'autoripulsa, esclude ogni felicità. La morale conosce bene le sue mille e una idee fisse su come noi o il mondo dovremmo essere e non siamo. Dal moralismo, sia pur di sinistra, promanano alla lunga effetti irrealistici e spastici. Quello che nell'illuminismo nuovamente si manifesta è forse proprio un'arcaica tradizione cristiana d'infelicità con lo sguardo perennemente attratto da tutto quanto possa intendersi a mo' di prova a favore della negatività dell'essere. E in quest'ambito il materiale è talmente copioso che, vita natural durante, i moralisti ne avranno d'avanzo.

Così, tra moralismo e amoralismo, (3) le parti appaiono curiosamente invertite. La prima - sebbene così ragionevolmente illuminata - incentiva il clima della negatività; la seconda - che pur si presenta vanesia o malvagia - eleva in modo del tutto straordinario i nostri pensieri morali. Questa buona luna amoralistica dovrebbe attrarre noi illuministi sul terreno precristiano del kinismo. Ma tant'è: siamo giunti a tal punto che la nostra felicità ci appare politicamente deplorabile. «Felicità: ultimo delitto», con queste parole Fritz J. Raddatz (4) ha intitolato la sua entusiastica recensione a Abtötungsverfahren, il libro (piuttosto morbido) che Günther Kunert (5) ha pubblicato nel 1980. Si potrebbe dire anche: «Felicità: ultima sfrontatezza!».

Nella felicità sta il cardine d'ogni principio di sfrontatezza.

Qui è la misura di sfrontatezza che ogni illuminista deve potersi permettere se vuol rendersi degno del nome. Non tanto le nostre teste sono ciò su cui l'illuminismo deve svolgere il

proprio lavoro, ma piuttosto i cupi egoismi, le glaciazioni dell'identità.

Lo stato di demoralizzazione dell'intelligenza critica può contrassegnarsi con il fatto che per essa l'intero ventaglio della biofilia e dell'affermazione di sé altro non sarebbe se non «narcisismo». Il quale, se già appare di per sé una costruzione discutibile, diviene qui, nelle mani dei conservatori, un cuneo mediante il quale condurre opera di psicologizzazione antilluminista contro le tendenze sociali all'autoconsapevolezza.

Tanto interessante e ben accetto il fenomeno narcisista, se è patologico, quanto ci appare sospetto ove invece incarni la salute. In quanto «patologia generale» esso nella società funge da dinamo psicologica, per le persone molto insicure, bisognose di conferme e ambiziose, avidi di beni, egoisticamente interessate e moralisticamente tese ad apparire migliori degli altri.

Una sana affermazione «narcisistica» di sé riderebbe in faccia agli affronti di società imbronciate come la nostra.

Il grigiore più inquietante fa da sfondo a un'epoca che da lungo tempo ormai sogna nuovamente un bel botto colorato...

Quel che rende necessari (e ispira) certi sogni è una somma di incapacità vitali. La psicologia sociale illuminista, tanto brava, la imputa all'«incapacità di avere fiducia». Tuttavia non di questo soltanto si tratta. Più ancora, o quasi, è causa di ciò l'incapacità di una rabbia giusta al momento giusto, l'incapacità di esprimersi, l'incapacità di far saltare il clima di «cura» preoccupata, l'incapacità di far festa, di avere fervore, dedizione, passione... Tra tutte queste preoccupazioni c'è ancora una superstita capacità, tendente a una vita dello status quo, senza più vie di scampo: è la capacità di lavorare, con pretesti seriosissimi, in situazioni in cui inevitabilmente tutto salterà in aria, grande effetto spettacolare, senza che nessuno abbia, beninteso, a sentirsene colpevole. La catastrofe ci riscalda, in essa resta indurito un Io in attesa della sua ultima festa, che sopraggiungerà con le sue braci a viluppare sentimenti e impulsi troppo lungamente attesi.

Qualche anno fa il leader degli Strangers, un gruppo punk inglese, aveva festeggiato, in una frivola intervista, la bomba al neutrone come colei alla quale finalmente riuscirà di «dare una mossa» alla guerra nucleare. Miss Neutron, I loveyou. Ecco il

punto in cui il kinismo di chi protesta diventa indistinguibile dal cinismo dominatorio dei Grandi Strateghi. Quel punk voleva dire: «Vedete quanto posso essere perfido?». Il suo sorriso mi sembrò civettuolo, disgustato, ironicamente suicida... Come in sogno, quel piccolo folletto punk, maligno e leggiadro, traversava il video parlando per quelli che l'avrebbero capito; capace di scivolare sul mondo con parole inaudite. È il linguaggio di una coscienza che un tempo forse non era tanto incarognita. Però ora che lo show lo richiede, essa non è solo infelice: ma vuole esserlo. E così si fa passare addosso ogni miseria. L'ultima libertà viene impiegata volendo l'orrendo. E un Grande Gesto, col pathos del repellente ecc.: sfrontatezza disperata, da cui scocca, però, una scintilla di vita autentica. In ultimo, questa coscienza potrebbe anche chiamarsi fuori (la guerra, la merda, e tutto il resto sarebbero insomma gli altri a farlo). Mentre loro, questi begli automutilatini, sanno benissimo come si ruggisce sopra le omertose righe delle cosiddette persone serie. Tutto è merda, Miss Neutron, I love you. C'è un rimasuglio di genuinità nell'autodistruzione esibita: lo choc simbolico. Il che, in costoro, appare persino apprezzabile. Nel kitsch intellettuale, nello show cinico, nello sprint isterico e nella entrée folle, la mortale armatura si rilassa, e si rilassa anche l'Io bravo e selvaggio: Rocky Horror Picture Show, ghiaccio bollente, un feeling mortale di fame di sé...

Note

1 Anche Iring Fetscher - nel suo *Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit* in AA.VV., *Denken im Schatten des Nihilismus*, A. Schwan, Darmstadt 1975 - ha richiamato l'attenzione sul fatto che gli intellettuali, nel tentativo di scansare il cinismo, divengono facilmente soggetti a ipertensioni morali.

2 Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, Frankfurt a.M. 1969, p. 59 (Strada a senso unico, a cura di G. Agamben, Torino 1983).

3 Riprenderò il problema dell'amoralismo in modo più sistematico nella sezione fisiognomica intitolata «Galleria di

cinici», discutendo le figure del Grande Inquisitore e dell'heideggeriano «Si» impersonale. (Cfr. anche KzV, «Mephistopheles oder: Der Geist, der stets verneint, under der Wille zum Wissen», pp. 330-344).

4 Pubblicista, prima in Germania orientale (nato a Berlino nel 1931), poi trasferitosi (nel 1958) nella Repubblica Federale, direttore dal 1977 al 1985 della redazione culturale del settimanale «Die Zeit», autore di varie biografie (ben note in Germania quelle su Tucholsky, 1961, Marx, 1975, e Heine, 1977), nonché di saggi tra cui *Revolte und Melancholie* (1979) e *Kuhage* (1985). (n.d.t.)

5 Noto poeta e scrittore tedesco, nato nel 1929 a Berlino, trasferitosi in Germania occidentale nel 1979. Autore tra l'altro di *Wegschilder und Mauerschriften* (1950), raccolta di poesie tese a un approfondito confronto con l'epoca nazionalsocialista. Narratore propendente all'ironia e alla satira, di stile tagliente e intellettuale, ma anche autore di soggetti cinematografici e di libri per l'infanzia, (n.d.t.)

10. MEDITAZIONE NUCLEARE

Giunti sin qui, dobbiamo pensare più oltre. E presupporre che centralità e marginalità si rispecchino più profondamente di quanto un primo sguardo non sveli. In superficie lo stile di vita dei punk, per esempio, e quello dell'establishment ci appaiono estremi inconciliabili. Eppure essi nel nucleo si tangono. Sono eruzioni ciniche che vengono proiettate in cielo dall'incandescente catastrofilia della nostra civiltà. Un approccio intelligentemente filosofico ai fenomeni non deve perciò bloccarsi a quanto di soggettivamente eccessivo essi manifestino, ma muovere, piuttosto, dagli eccessi oggettivi.

Oggettivamente eccessiva è la dismisura d'infelicità strutturale caratterizzante il nostro modo di vivere, anche durante le fasi di saturazione e gli intervalli interbellici. Conclusa la seconda guerra mondiale, gli arsenali sarebbero a malapena bastati all'estinzione plurima d'ogni terrestre; la vis distruttiva di una terza guerra risulterebbe cento e mille volte maggiore. E questa traboccante potenzialità mortifera pare

divenuta l'ultimo fattore di sviluppo della storia. Gli apparati di distruzione sono i veri soggetti dell'attuale fase di sviluppo. In essi si convoglia - nel Primo come nel Secondo Mondo - una porzione mostruosa di lavoro collettivo. Tutto ciò è palesemente assurdo. Ma non è questo il nostro tema...

Compito della filosofia è porre, di fronte a queste dure realtà, alcune domande puerili. Perché gli esseri umani non si sopportano? Cosa li costringe a nuclearizzarsi vicendevolmente?

Il filosofo è quell'animale capace di accantonare l'incallito, assuefatto e cinico «uomo contemporaneo» il quale in due o tre battute chiarirebbe senz'altro le ragioni per cui ogni cosa procede nel modo in cui procede senza che le buone intenzioni, del resto, possano farci nulla. Il filosofo deve dare un'opportunità anche al bambino, «ancora incapace di capire», che ha in sé. Codesto bambino, infatti, «ancora incapace di capire», può porre, forse, le domande giuste.

Tutte le guerre, prese alla radice, sono conseguenze del principio di autoconservazione. Nella concorrenza tra raggruppamenti politici la guerra è valsa da sempre quale mezzo per affermare o difendere l'entità, l'identità e il *modus vivendi* di un dato raggruppamento sociale contro la pressione dei rivali.

I realisti - da tempi immemorabili - hanno sempre messo in conto una sorta di diritto naturale alla legittima difesa per i singoli e alla difesa bellica per i raggruppamenti aggrediti. È appunto la morale dell'autoconservazione a legittimare la revoca bellica della morale. Chi si batte per la propria vita e le proprie forme d'organizzazione sociale viene collocato da ogni mentalità realistica al di là dell'etica del tempo di pace. Ove la propria identità sia minacciata, il «Non Uccidere» viene destituito di validità. Ciò che in tempo di pace rappresenta un tabù fondamentale diventa, in tempo di guerra, il compito; anzi: si onora la massimizzazione dell'omicidio alla stregua di una bell'impresa.

Nondimeno, tutte le etiche belliche moderne hanno eliminato la figura dell'eroe aggressivo perché in contrasto con la giustificazione difensivistica della guerra. Gli eroi moderni vogliono tutti essere dei puri soccorritori: Eroi della Legittima Difesa. Le componenti aggressive primarie vengono totalmente

rimosse: il militare si presenta come una sorta di *defensor pacis* e anche l'aggressione viene sussunta a mera variante della difesa. La quale resta, quindi, il concetto-genere dell'intero quadro di relazioni militari. Il difensivismo altro non sarebbe, dunque, se non il corrispettivo militare del concetto filosofico di autoconservazione. E quest'ultimo conduce così all'auto-sconfessione di ogni ordine morale, che - anticipando l'emergenza bellica» - procede nell'escalation a gran bracciate, senz'illusioni, in un'etica-a-stile-libero.

Considerate ad esempio i torbidi anni della guerra fredda e tale smisurata proliferazione delle «difese» vi salterà agli occhi. L'Oriente e l'Occidente, i Giganti della Difesa, si fronteggiano, armati fino ai denti. Per potersi difendere, ciascuna delle due parti ha approntato strumenti di distruzione che bastano all'annientamento completo di ogni forma di vita: umana, animale e persino vegetale. All'ombra delle armi atomiche, spesso si dimenticano le raffinatezze letali della biologia e della chimica bellica. La fioritura distruttiva nelle teste degli esperti di questioni militari - sotto il profilo dell'autoconservazione - si sostanzia di un sadismo avventuroso, per quanto difensivisticamente paludato. Un sadismo che metterebbe a disagio persino degli antichi carnefici cinesi, gran virtuosi dell'altrui supplizio.

Noi qui, tuttavia, vogliamo escludere senz'altro che in alcuna delle due parti in causa, o meglio dei rispettivi vertici politico-militari, si covi qualche disegno particolarmente malvagio. Ciascuno, anzi, farà sicuramente quel che può; nell'ambito delle proprie modeste possibilità, s'intende. Pure: è l'ambito stesso ad avere le sue perfidie. Insomma: una certa forma di realismo sembra giunta ai suoi limiti intrinseci. È quel realismo difensivistico, per l'appunto, il quale ha assunto la guerra come *ultima ratio* dell'autoconservazione politica. Non che gli si debba, con inopinata furia retroattiva, dar ora addosso: ha pur avuto anch'esso un suo senso, svolgendo anzi utili funzioni, in buona o in cattiva coscienza. Quel che però bisogna tenere molto ben fermo è che, oggi, questo realismo da *ultima ratio* non ha più alcun senso.

Di tutto ciò, i fautori della «corsa agli armamenti» non mostrano comprensione che non sia puramente di facciata. Che non alberghino, in essa, sagge e assennate vedute, traspare dal

doppio gioco praticato nelle trattative. I partner, mentre da un lato trattano, dall'altro fanno freneticamente procedere l'escalation; e la questione, abbastanza folle a pensarci, suona in sostanza così: è meglio la sola escalation, oppure l'escalation e la trattativa? Io affermo che su questa via non si troverà mai una soluzione. La conclusione dell'escalation - di questo passo - può essere solamente la guerra. Tale progressione difensivistica esclude ogni altra possibilità.

L'Ultimo dei Conflitti rappresenta, invero, una mera «faccenda interna» dell'umanità armata. In esso, perciò, si tratta di spezzare il principio di autoconservazione dura, insieme alle sue arcaiche o moderne ultime rationes belliche. In verità, per quest'imprevista battaglia su questo nostro «fronte interno», per questa battaglia contro un letale realismo politico autodifensivistico, alleati potentissimi bastano appena alla bisogna; su tale fronte occorrono armi sconvolgenti, strategie terribili e manovre astute. Ma non siamo senza speranza: i nostri arsenali sono zeppi. Tra le munizioni che possiamo mettere in campo vi è ogni pensabile mostruosità: gas nervini, flotte virali, nuvole tossiche, squadroni batterici, granate psichedeliche, cannoni orbitali, raggi della morte. Certo: non saremo proprio noi a sottovalutare le prestazioni di questi mezzi. Tuttavia il filosofo resta pur sempre fedele anzitutto alla sua vecchia fiamma: l'Atomica. Giacché lei, al mode nucléaire, ti sfida (più d'ogni altra bomba) a pacate riflessioni. La fissione (fenomeno già di per sé invitante alla meditazione) nonché l'esplosione nucleare comunicano al filosofo, oltretutto, un sentimento di contiguità con il nucleo stesso dell'umano. La Bomba incorpora la Dea Ragione: l'Ultima, la più energica. E insegna a comprendere l'essenza della scissione nucleare; chiarisce compiutamente e definitivamente a cosa porti erigere un «Io» contro un «Tu», un «Noi» contro un «Loro». In apice al principio di autoconservazione la Bomba è anche fine e superamento d'ogni dualismo. Impone alla filosofia occidentale l'ultimo compito e l'ultima speranza. Il suo stile d'insegnamento ci appare insolito, però; così cinico, greve e impersonalmente duro da ricordare gli antichi maestri zen, privi di tentennamenti anche a colpire i discepoli in faccia, con un pugno, se ciò poteva avvicinarli all'illuminazione.

La Bomba è il vero Buddha occidentale: dispositivo perfetto, distaccato, sovrano. Immobile, riposa nei suoi silos, realtà pura e pura possibilità. E' la quintessenza delle energie cosmiche e della partecipazione umana a esse, prestazione suprema dell'uomo e sua distruttrice, trionfo di razionalità tecnica e suo superamento paranoetico. Con lei abbandoniamo il regno della ragion pratica, dove si perseguono fini tramite mezzi acconci. La Bomba, lungi ormai dall'essere mezzo per un fine, rappresenta, invero, il mezzo smisurato che trascende ogni fine possibile. (1) E non potendo costituire alcun mezzo per alcun fine - quest'evento antropologico, quest'oggettivazione dello spirito di potenza agente dietro l'istinto di autoconservazione - deve trasformarsi, allora, in strumento d'esperienza di sé.

L'abbiamo costruita per «difenderci»? Ed ecco a noi, allora, una vulnerabilità senza precedenti, compimento dell'uomo nella sua parte «malvagia» (più malvagi, difensivistici e astuti di così non possiamo davvero diventare).

È la Bomba l'unico Buddha che anche la ragione occidentale riesca a capire. Sede di calma e ironia infinite. Indifferente al modo in cui compirà la sua missione, se in silenziosa attesa o mediante una nube di fuoco. Né l'eventuale passaggio dallo stato solido a quello gassoso l'inquieta. Come in Buddha ogni cosa dicibile è detta dalla sua semplice presenza. Per nulla più malvagia della realtà, per nulla più distruttiva di quanto noi stessi siamo. Lei è solo il dispiegamento, una rappresentazione del nostro essere. Vive in perfetta armonia con il suo corpo, lei (e noi invece ancora così scissi, a confronto...). Di fronte a una tale machina machinarum ogni considerazione strategica pare proprio fuori luogo: solo ascoltare serve, ascoltare con la massima attenzione. La Bomba non sollecita in noi lotta o rassegnazione, ma esperienza di sé, questo sì. «Noi» siamo «loro». Qui, in lei, il «soggetto» occidentale è fatto. Il nostro armamento esteriore ci rende vulnerabili fino alla debilità, debili fino alla ragionevolezza, ragionevoli fino alla paura. Resta un'unica questione: sceglieremo la via «esterna» o quella «interna»? La «Saggia veduta» ci verrà dalla meditazione oppure da mongolfiere di fuoco rannuvolantesi sopra la Terra?

Le «strade esterne» - l'abbiamo visto - per quanto lastricate

di «buone» intenzioni, si raccordano tutte in una: la corsa agli armamenti. Tutte le «strade interiori», per quanto spaventosamente irrealistiche, convergono invece in una spinta reale alla pacificazione. Il moderno processo globale ci conduce a un punto a partire dal quale la politica, quanto vi è di più «esterno», e la meditazione, quanto di più «interno», parlano il medesimo linguaggio: solo la «pacificazione» serve ad andare avanti. Ogni segreto sta nell'arte di assecondare, di non opporre resistenza. Meditazione e disarmo scoprono un'affinità strategica. E ditemi se non è, questo, un esito ironico della modernità... Politica in grande stile oggi è meditazione sulla Bomba, e meditazione profonda è quella che ne cerca in noi l'impulso «costruttivo». Lavorando delicatamente alle tante calcificazioni interiori fattesi crosta di una cosiddetta «identità», la meditazione dissolve la corazza dietro cui risiede un «Io» che si percepisce difensore dei propri Valori Fondamentali. («Noi abbiamo i valori migliori!» - dicono gli strateghi del riarmo...) La Bomba, machina maledettamente ironica, è letteralmente buona a nulla, eppure può evocare effetti, i più devastanti. Ma, quest'incarnazione del nostro Buddha, pure porta un demonio sarcastico, in sé. Sprofondando almeno una volta nella meditazione si potrà intuire cosa significhi esplodere dissolvendo ogni parte di sé nel cosmo. Lei lo può in ogni istante. Dentro, nel suo centro di gravità, si ode un mormorio come di risatine leggere, solari... Disporre scientemente di simili risorse conferisce una singolare supremazia. Nel profondo, nascostamente, lo spirito umano si sa solidale con questa sua inquietante e ironica machina solaris.

E chi aguzzasse molto bene l'udito capterebbe, qua e là, accenti di scherno e derisione. Sono, per l'appunto, le bombe. E, adesso, io dico che, se fossimo davvero abbastanza svegli per percepire il loro dilleggio, dovrebbe accadere quello che, al mondo, non è mai capitato: lo scevrarsi di ogni paura nel sentimento di una distensione che infine scioglie gli spasmi arcaici del difensivismo. Good morning, Miss Neutron, how are you?-Le bombe divengono sentinelle della nostra distruttività. Destandoci sentiremo la loro voce implorante, come in epilogo ai Sonnambuli di Hermann Broch: «è la voce dell'uomo e dei popoli, la voce della consolazione e della speranza e della

bontà immediata: non farti del male, che noi siamo ancora qui!».

Note

1 E una considerazione, questa, che Günther Anders espresse già un quarto di secolo fa. Cfr. *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1956.

CAPITOLO III.

FISIOGNOMICHE

UNA GALLERIA DI CINICI

In questa nostra galleria di cinici faranno la loro apparizione non già individui, personalità concrete, ma tipi, cioè figure caratterizzanti un'epoca o una società. (1) Passandoli in rassegna, non guasterebbe immaginarceli come statue di cera, da museo delle meraviglie e degli orrori ove si danno convegno importanti figure storiche. Incontreremo, durante questo nostro giro, anche personaggi letterari, con il cui ausilio potranno essere evidenziati i tratti archetipici della coscienza cinica. Solo il primo, fra i tre signori che qui appaiono, visse realmente: è Diogene di Sinope, il capostipite della dinastia. I moderni saranno rappresentati invece dal Grande Inquisitore di Fëdor Dostoevskij; come altre analoghe figure della letteratura, è plasmato dal poeta nella materia della sua esperienza cinica e, quanto a plasticità, non ha nulla da invidiare a personaggi storici realmente vissuti. Le figure letterarie (si pensi anche al Faust goethiano, altro monumento al moderno cinismo) hanno in sé qualcosa d'impersonale e imperituro, somigliando, in ciò, a Diogene, del quale del resto possediamo ormai solamente immagini stilizzate, prive di quei dettagli in virtù dei quali gli individui reali si differenziano dai loro tipi ideali. La passerella si conclude con la rappresentante del mondo contemporaneo: una figura completamente senza volto, simile a tutti e a nessuno. Suo nome è il «Man», cioè il «Si» impersonale che Heidegger polì e astrasse nel capitolo quarto di Essere e Tempo. Il «Si» impersonale ricorda un poco quelle figure di de Chirico, manichini muniti di teste di uovo

(belle lisce) di articolazioni protetiche (geometricamente proporzionate), in tutto e per tutto simili a esseri umani, ma solamente «simili» appunto, in quanto a loro manca ogni «carattere proprio». Ci tratterremo, in questa galleria storica, quanto più brevemente possibile, anzitutto perché in un museo ci si stanca presto e in secondo luogo perché le questioni di principio possono esplicitarsi in base a pochi esempi. Di diritto, durante la nostra ispezione, dovrebbero comparire anche: Aristofane, Antistene, Crate, François Villon, Rabelais, Machiavelli, Eulenspiegel, Castruccio Castracane, Sancho Panza, il Nipote di Rameau, Federico II di Prussia, Sade, (2) Talleyrand, Napoleone, Büchner, Grabbe (giudicato da Büchner il più significativo precursore del moderno dramma tedesco), Heine, Flaubert, Nietzsche, Cioran... e molti altri ancora. Alcuni di costoro menzionerò in vari luoghi di questo libro. Mentre ai cinici tedeschi del XX secolo è indirettamente dedicata l'intera parte storica. (3) Associamoci dunque al nostro cicerone, che non sa reprimere, a fronte delle singole figure, alcune erudite annotazioni sul significato storico dei signori passati in rassegna. A proposito di codesto guardiano di museo, si noterà che costui ha un debole per la filosofia, appartenendo a quel genere di persone che di lor scienza non fan mistero. D'ora in poi occorrerà stringere i denti e tener duro: costui vuole realmente insegnarci qualcosa... In fede mia, non c'è niente di peggio di una guida turistica decisa in tutta serietà a istruire i visitatori. A un tale dilettante certo mancherà quel tipico timore reverenziale che invece ha il filosofo di professione al cospetto della Filosofia. Coraggio, dunque. Non abbiamo forse riportato salva la pelle da ben altri tentativi di renderci migliori? Allons!

1. DIOGENE DI SINOPE: UOMO-CANE, FILOSOFO, BUONANNULLA

Una volta egli chiamò forte: Oilà, uomini!

E, quando quelli accorsero, li prese a bastonate e a male parole: avevo detto uomini, non schifezze!

Approssimarglisi con un sorriso comprensivo equivarrebbe

già a un fraintendimento. Diogene, che ci sta ora innanzi, non è affatto una botte con dentro un sognatore d'idilli: è un cane.

E, se gli va, vi morde. (4) Appartiene alla genia di quelli che abbaiano e mordono simultaneamente, senza attenersi al proverbio. Il suo morso nella polpa dei valori tenuti in maggior considerazione dalla civiltà ateniese andò tanto a fondo che, d'allora in poi, nessun satirico fu più preso sul serio. Il ricordo delle morsicature di Diogene appartiene alle più vivide impressioni che il mondo antico ci abbia trasmesso. L'intesa umoristica che alcuni borghesi inclini all'ironia credono di poter avere con Diogene si basa pertanto su un fraintendimento banalizzante. Certo: vi è nel cittadino un lupo, imprigionato, in-, cattivito, che simpatizza con il filosofo mordace. Ma quest'ultimo, nei propri simpatizzanti, vede anzitutto il cittadino... e morde, senza remissione. Teoria e prassi sono imprevedibilmente intrecciate nella sua filosofia, e non vi è spazio in lui per consensi meramente teorici. Né l'imitazione meramente pratica potrebbe incontrarne il favore. La giudicherebbe un comportamento stupido. Lo impressionano solo caratteri a lui congeniali quanto a presenza di spirito, combattività, desta attenzione e senso d'indipendenza esistenziale. Il suo suggestivo successo poggia non da ultimo sul fatto che questo insegnante non tollerava allievi imitatori. Fu simile, in ciò, ai maestri zen giapponesi, la cui efficacia viene da un insegnamento privo d'insegnamenti. Del suo aspetto non potremmo oggi farci idea alcuna né potremmo rappresentarci l'effetto che esso produceva sull'ambiente ateniese, se non ci fosse, anche ai nostri giorni, una feccia giovanile, svaccata e repellente. Diogene è uno di loro, un tipo selvaggio, spiritoso e astuto. Connotato costante dell'immagine trasmessaci dall'antichità è che il kini-co debba essere un nullatenente. Condizione, questa, spesso determinata dall'origine familiare e, quindi, dapprima involontaria, ma in seguito (colmo dei colmi) accettata, anzi: voluta e ribadita (e questo induce in noi una sovrana impressione). Tutto quel che possiedono, i kinici se lo portano addosso. Per Diogene e i suoi ciò vuol dire: un mantello parapoggia, buono per ogni stagione, un bastone, uno zaino contenente i pochi averi (tra cui forse uno stuzzicadenti), un pezzo di pomice per le pulizie personali, una borraccia di legno; i piedi calzeranno semplici

sandali. Tale abbigliamento, se scelto da un libero cittadino, aveva un che di scandaloso, soprattutto in quell'epoca, in cui in Atene pareva disdicevole farsi vedere in giro senza servi di compagnia. Che poi Diogene portasse la barba è cosa addirittura ovvia, sebbene, più che una semplice «barba», la sua fosse il lascito di una sciattezza pluridecennale. (5)

Il fascino di Diogene sul suo mondo non fu questione di estetica. L'aspetto disordinato non dice molto, essendo noto peraltro che le puttane ateniesi di rango elevato riservavano a questi barbuti filosofi delle piacevolezze (gratis) che gli altri barboni potevano giusto sognarsi. Tra Diogene, Lais e Frine (due star tra le etere della capitale attica) vigevano leggi del dare e dell'avere che sfuggivano alla comprensione del normale cittadino uso a ricevere tutto solo dietro pagamento.

Il termine di «asceta» sarebbe nel nostro caso fuori luogo tanto è fesso il suono che un millenario fraintendimento masochista ha conferito alla «ascesi». Da questa parola, per ritrovarne il significato originario, dovremmo poter eliminare ogni connotazione cristiana. Privo di bisogni quale si manifestava, Diogene andrebbe piuttosto considerato come il capostipite di una tradizione di pensiero improntata all'autosufficienza indi-

Diogene, Democrito e due matti intorno al globo. Dalla «Nave dei folli», 1497. [immagine mancante]

vidualista; un asceta solo nel senso, quindi, che fu fautore di ironico distacco da quei bisogni la cui soddisfazione veniva dai più pagata rinunciando alla libertà. Egli impresso un forte impulso al cinismo introducendo così nella filosofia occidentale quel nesso originario tra felicità, assenza di bisogni e intelligenza che rappresenta un connotato regolarmente riscontrabile in ogni grande civiltà nella quale agiscano correnti spirituali fautrici della vita simplex: In veste di arcaico fricchettoni e di proto-bohémien, Diogene ha dato una sua impronta alla tradizione europea del vivere intelligente. Il suo stato di miseria spettacolare fu un prezzo di libertà (e qui non mi si fraintenda). Se avesse potuto fare il benestante senza rimetterci in indipendenza, non avrebbe avuto nulla da obiettare. Ma nessun sapiente si fa zimbello dei sedicenti

«bisogni». Diogene ha mostrato che persino il sapiente mangia le focacce, mentre potrebbe benissimo farne a meno.

Una dogmatica della povertà non è qui in discussione, ma il rifiuto di inutili gravami che ti tolgono mobilità, questo sì. L'autolesionismo rappresenta per Diogene un sicuro indizio di stupidità, e ancor più stupido appare ai suoi occhi chi, per tutta una vita, corre dietro a ciò che ha già comunque; il cittadino lotta con le chimere dell'ambizione tendendo verso una ricchezza, in virtù della quale, infine, non realizzerà nulla di più di quanto, negli elementari piaceri del filosofo kinico, è cosa ovvia e quotidiana: stare sdraiato al sole, osservare l'animazione mondana, compiacersi e non aver nulla da attendere.

Poiché Diogene apparteneva ai filosofi della vita - i quali prendono la vita più seriamente della scrittura - si capisce che di lui non si conservi un solo rigo autentico. In compenso la sua immagine è circonfusa da un alone aneddótico, che è a sua volta segno di un'influenza su contemporanei e posterità ben più eloquente di qualsiasi scritto. Se poi egli abbia composto alcunché di simile a una «Politica» o alle parodie tragiche, che la tradizione antica pretenderebbe attribuirgli, è altra questione; il valore di Diogene non consiste in alcun caso nella scrittura. La sua esistenza si esaurisce nel turbine aneddótico da lui evocato. In questo egli si trasfigura divenendo una figura mitica. Come succederà, molto tempo dopo, al suo collega Mullah Nasrudin nel campo della satira sufi, un vortice di «storie istruttive» lo accompagna, un tumulto di episodi che documentano la sua esistenza reale. I più vitali tra gli esseri umani si impongono ai contemporanei (e più ancora ai posteri) in funzione di «figure proiettive» capaci di attirare a sé, incanalandoli in una certa direzione, il pensiero e la fantasia altrui. È come se risvegliassero nell'umanità il desiderio e il gusto di vivere una buona volta da filosofi. In tal modo quelle «figure proiettive» guadagnano non solo «discepoli», ma soprattutto esseri umani capaci di trasmettere il medesimo impulso vitale. Preda della grande curiosità che il *modus vivendi* di Diogene sapeva suscitare fu il maggior eroe militare del mondo antico, Alessandro il Macedone, del quale si tramanda il detto secondo cui, non fosse stato Alessandro, certo avrebbe

Diogene con l'«homo platonicus». G.J. Caroglio, copia di un'opera omonima del Parmigianino (1530-1540 ca).
[immagine mancante]

voluto essere Diogene. Ciò per l'appunto evidenzia il niveau politico ed esistenziale sul quale il filosofo ebbe a esercitare il suo influsso.

Tentando di esprimere le vedute di Diogene in lingua moderna si va inevitabilmente a parare nell'esistenzialismo. Ma Diogene non parla di Esserci, Decisione, Assurdità, Ateismo o quant'altre parole d'ordine in uso tra esistenzialisti. Quel gran kinico ironizzava sui suoi colleghi filosofi prendendosi gioco delle loro fantasmagorie problematiche non meno che di ogni fideismo concettuale. Il suo esistenzialismo non riguarda in prima linea la testa, non percepisce il mondo né come tragedia né come assurdità. Non vi è la benché minima traccia di quella melancholia gravante sugli esistenzialisti moderni. L'arma, qui, è non tanto l'analisi quanto la risata. Le competenze filosofiche servono a Diogene per canzonare i colleghi «seri». Antagonista della teoresi, del dogmatismo e della sclerosi di scuola, egli lancia un segnale ben percepibile ovunque esistano pensatori impegnati nella realizzazione di una «conoscenza per uomini liberi» (cioè liberi anche da vincoli di scuola) e, così facendo, inaugura una galleria immaginaria in cui potrebbero, del resto, annoverarsi anche nomi moderni, e contemporanei quali, ad esempio: Montaigne, Voltaire, Nietzsche, Feyerabend e così via: una corrente del pensiero filosofico tesa al superamento dell'Ésprit de sérieux. In che modo debba intendersi l'esistenzialismo di Diogene, è proprio l'aneddotica a illustrarlo meglio di ogni altra cosa. Proprio perciò, proprio perché l'insegnamento kinico viene tramandato «solo» mediante aneddoti, è grande il rischio di sottovalutarne il contenuto filosofico. Persino spiriti magni, della statura di Hegel e Schopenhauer, sono incorsi (e come) in questo rischio: riandando alle loro esposizioni di storia della filosofia lo si vede bene. Soprattutto Hegel fu sordo al portato teoretico di una filosofia che vedeva l'ultimo compimento della saggezza sulle questioni decisive della vita nel non possedere teoria alcuna assumendo invece, con mente desta e animo sereno,

l'azzardo dell'esistenza. (6)

1. La leggenda narra che il giovane Alessandro di Macedonia, incuriosito dalla fama di Diogene, si pose alla ricerca di costui. Lo trovò che prendeva il sole, pigramente supino, forse nei pressi di un campo ateniese di atletica (altre fonti lo dipingono invece intento a ordinare degli scritti). Il giovane sovrano, intendendo provare la propria magnanimità, concesse al filosofo di esprimere un desiderio. Sembra che la risposta di questi suonasse però: «Togliti dal sole». (7) Ecco forse il più noto fra tutti gli aneddoti filosofici dell'antichità, e non a torto: chiarisce in un sol colpo cosa intendessero gli antichi con il termine sapienza: non tanto un sapere teoretico quanto uno spirito regale, inseducibile. Il sapiente conosceva al meglio gli azzardi del sapere celati nella tossicomania teoretica. Questi attirano fin troppo facilmente l'uomo d'intelletto sulla strada dell'ambizione, ove egli sarebbe portato a esercitare astratti riflessi mentali, piuttosto che condurlo su quella dell'arte di bastare a se stesso. Ulteriore fascino deriva, poi, al nostro aneddoto per l'evidente emancipazione del philosophus dal politicus. Qui il sapiente non è - come nel caso del moderno intellettuale - un complice dei potenti, egli, anzi, volta le spalle al principio di potere, all'ambizione e alla prevaricazione. (8) Diogene mostra di essere il primo sapiente abbastanza libero da dire al Principe la verità.

La risposta sfrontata rappresenta qui un negarsi non solo alla brama di potere, ma anche al potere della brama, e all'illusorietà di entrambi. Potremmo, nella vicenda, congetturare la cifra di una teoria dei bisogni sociali. L'uomo socializzato ha perduto la sua libertà dacché i suoi educatori sono riusciti ad implementargli dentro desideri, progetti e ambizioni.

Tutto ciò lo separa dal suo tempo interiore, fagocitandolo in un gorgo di attese e ricordi.

Alessandro, che dalla fame di potere fu tratto sino ai confini dell'India, trovò il suo maestro in un filosofo di esteriorità inapparentissima, anzi in un filosofo al degrado. La vita non sembra proprio appannaggio degli attivisti o di mentalità troppo previdenti. L'aneddoto di Alessandro può qui connettersi alla parabola di Gesù sugli uccelli del cielo che,

non seminando e non facendo raccolti, pure vivono e, anzi, ci appaiono le creature più libere del divin creato. Diogene e Gesù convergono dunque in un'ironia sul lavoro sociale quando esso travalica il necessario debordando in mera dilatazione del potere., E ciò che per Gesù insegnarono gli uccelli, a Diogene venne da un topino, che il filosofo greco elesse a modello della sobrietà. (9)

2. Come l'aneddoto di Alessandro illumina la posizione del filosofo nei confronti del potente, così il famoso episodio della lanterna ne illustra l'atteggiamento verso i concittadini ateniesi. Venne, infatti, un dì che il filosofo accese il lume in pieno giorno e, vedendolo andare per la sua strada attraverso la città, qualcuno gli chiese ragione di quel bizzarro comportamento. Come si sa la risposta fu: «Cerco un essere umano». L'episodio rappresenta un pezzo magistrale della sua filosofia pantomimica. Con la lanterna quel cercatore di esseri umani non cela la sua dottrina nel complicato linguaggio dell'erudizione.

Da quest'angolatura Diogene, tra i filosofi della tradizione occidentale, ci appare filantropo quant'altri mai: divulgatore, amante della concretezza, nemico di ogni esoterismo, plebeo per nascita e per vocazione. Pure, per quanto sostanzialmente egli nel suo magistero esistenziale possa apparirci affabile, la sua etica si muta in caustico se non addirittura in misantropia, non appena si rivolga agli abitanti della polis. Già Laerzio ne sottolinea una particolare capacità di disprezzo (indizio sicuro di forte irritabilità morale congiunta a senso critico). Diogene persegue un'idea di umanità senza riuscire a reperirla in forma reale. Se vero essere umano è chi sappia dominare le proprie bramosie mantenendosi in un rapporto di vita armonica e ragionevole con la natura, ebbene: l'uomo socializzato e cittadinizzato in tutta evidenza non è né ragionevole né umano.

Anzi, davvero costui abbisogna di un lume filosofico per orientarsi nel mondo anche di giorno. Ecco dunque che, vestendo i panni del moralista, Diogene entra in scena nella parte del medico della società. > Le sue durezza, le sue maniere brusche sono state da sempre assunte in modo ambivalente: veleno per gli uni, antidoto per gli altri. Quando il filosofo

appare sulla scena nelle vesti del terapeuta, egli inevitabilmente attira su di sé le ire di quelli che rifiutano il suo aiuto, e, anzi, denunciano in lui il mestatore o il pazzo che, lui sì, abbisognerebbe di terapie (si tratta, del resto, di una tipologia comportamentale largamente riscontrabile anche al giorno d'oggi ogniqualvolta

«Diogene e Alessandro». Johannes Platner, 1780. [immagine mancante]

qualcuno tenti una terapia ai meccanismi patogeni della società). Come una sorta di Rousseau ante litteram, il filosofo della lanterna evidenzia la contorsione, la deformità, la morbosità dei suoi concittadini, ben lontani dal soddisfare l'immagine autosufficiente che contraddistingue l'individuo libero e che Diogene cerca di illustrare con il proprio modo di vivere. Tale immagine terapeutica viene contrapposta da Diogene all'irragionevolezza della società. E' un'immagine che serba nel suo carattere eccessivo un fondo misantropico, ma sul piano pratico agisce tuttavia in senso riequilibrante e umanizzante. L'ambivalenza non è teoricamente risolvibile, né possiamo - a causa della distanza storica - stabilire se Diogene in quanto persona realmente esistita fosse misantropo piuttosto che filantropo, se nella sua satira si celasse più cinismo che sense of humour o più aggressione che buontempo. Voglio dire che tutto



Giovanni Castiglione: «Diogene alla ricerca di esseri umani».

sembra confermare in Diogene lo spirito sovranamente arguto di un filosofo della vita, il quale, per dirla con Erich Fromm, prolunga l'inclinazione biofila fino all'esercizio del sarcasmo sulle umane imbecillità. Del resto, l'illuminismo antico si è spesso e volentieri incarnato in personalità combattive, capaci di reagire ruvidamente di fronte alla «vita falsa».

Diogene fa la sua comparsa durante l'epoca della decadenza politica ateniese contrassegnando la vigilia dell'avvento macedone e l'incipiente età ellenistica. Il vecchio, ristretto ethos patriottico della città-stato va scomparendo, si allentano in tal modo i legami tra il singolo e la propria comunità. Ciò che prima sembrava essere l'unica sede per una vita dotata di senso mostra ora l'altra sua faccia. Adesso la città diviene crogiolo di costumi assurdi, vuoto dispositivo politico il cui funzionamento può essere ora osservato come dal di fuori. Chi non è sordo sente scoccare l'ora di una nuova concezione della morale e dell'uomo; non si può più essere cittadini coi paraocchi, membri casuali di una casuale comunità urbana; bisogna concepirsi come individui in un cosmo più ampio. Sotto il profilo geografico è un cosmo che corrisponde a quello

del nuovo e vasto universo di comunicazioni creatosi con il dominio macedone sul mondo di allora; sotto il profilo culturale esso riflette la grande civiltà ellenistica sorta sulle sponde orientali del Mediterraneo; sotto il profilo esistenziale è il portato di migrazioni, spostamenti, processi di marginalizzazione. Per Diogene tutto questo significa: «Interrogato sulla sua patria rispose:

"Io sono un cittadino del mondo!"» (D.L., VI, 63). Cittadino del mondo, kosmopolites. >Che neologismo grandioso. Un conio lessicale contenente la risposta più ardita che l'antichità abbia saputo dare alla sua più inquietante esperienza, ossia il divenir apolide della ragione rispetto all'universo sociale: il distacco dell'idea della «vera vita» dalla comunità empirica. Dal momento in cui «socializzazione», per il filosofo, viene a essere sinonimo di «belle pretese» (cioè pretese a che ci si contenti di una demi-raison culturalmente raffazzonata, e ci si unisca all'irrazionalità socialmente dominante), da quel momento in poi il rifiuto kinico si colora di utopia, e, agitando un'istanza di vita ragionevole il contestatore si chiude nel proprio guscio, al riparo dalle storture dell'oggettività. Il kinico sacrifica la propria identità sociale rinunciando al comfort psicologico che gli deriverebbe da un'acritica appartenenza politica, ma salva la sua identità esistenziale e, per così dire, cosmica. In modo del tutto individualista egli difende l'universale contro quel particolare o (nel miglior dei casi) semi-ragionevole collettivo noto anche sotto il nome di stato e società. Nel concetto di cosmopolitismo la filosofia kinica antica trasmette alla cultura umana il suo dono più prezioso. «Unico giusto ordinamento statuale è nel cosmo» (D.L., VI, 72). Il sapiente cosmopolita, in quanto portatore di una ragione vitale, potrà lasciarsi integrare senza più riserve dalla società solo il giorno in cui questa sarà divenuta una polis globale. Fino a tanto il ruolo del cosmopolita resta inevitabilmente quello di un disturbatore; egli incarna perciò il rimorso di coscienza dell'autocompiaciuto detentore del potere e denuncia la sciagura pestifera di ogni forma di restrizione localistica.

3. Oggi ci può apparire più o meno fantastica la leggenda, confortata tra l'altro da ogni tipo d'immaginette illustrative, secondo la quale il nostro filosofo, per dimostrare la propria

autarchia, elesse a domicilio notturno un mastello, o botte, o barile che dir si voglia. Probabilmente non si trattava né di mastello né di botte e neppure di barile nelle varie accezioni oggi in uso, ma piuttosto di una cisterna o anche di una vasca muraria per acqua o cereali; ciò che tuttavia non indebolisce affatto il senso dell'aneddoto. Orbene, quale che ne fosse la forma, decisivo è non l'aspetto concreto di quel misterioso contenitore, ma piuttosto il fatto che (nel bel mezzo dell'elegante metropoli ateniese) un uomo ritenuto sapiente vi avesse stabilito il proprio «domicilio». (Il filosofo di Sinope, tra l'altro, avrebbe dormito anche sotto il colonnato di Zeus, fornendo l'ironica precisazione che quel maestoso monumento era stato dagli ateniesi edificato per Diogene, affinché questi potesse finalmente disporre di un tetto.) Sembra che, una volta, Alessandro Magno si sia fermato davanti al recipiente abitativo del filosofo esclamando: «Oh! Mastello colmo di sapienza!». Quel che Diogene mediante la propria condotta di vita dimostra ai suoi concittadini in epoca moderna verrebbe espresso dalla formula «regressione allo stato animale». Gli ateniesi (o i corinzi?) gli affibbiarono perciò il soprannome spregiativo di «cane»: il filosofo aveva rintuzzato le proprie pretese fino al livello di un animale domestico, sciogliendosi dalla catena delle esigenze della civiltà. Ma così facendo egli poté rovesciare lo spregio accogliendo l'insultante appellativo di «cane» proprio per designare il suo indirizzo filosofico. (10)

Bisogna pensare a questo, davanti alla quintessenza che Diogene avrebbe tratto dalla sua dottrina: «Alla domanda su quale profitto gli avrebbe portato la filosofia, egli rispose che - seppur non gliene avesse portato alcun altro - ebbene almeno questo: l'esser pronto a qualsiasi vicenda del destino» (D.L., vi, 63). Il sapiente dimostra di poter vivere letteralmente ovunque, giacché egli concorda ovunque con sé e con le «leggi della natura». Un bel colpo, non c'è che dire, alla leziosa ideologia comfortalienante stile Casabella. Il che non significa necessariamente che Diogene covasse risentimento contro la comodità e i piaceri abitativi. Nondimeno, chi voglia essere pronto a «qualsiasi vicenda del destino», porrà il comfort alla stregua di un qualsiasi altro episodio passeggero. Che la questione fosse da prendersi seriamente, il filosofo poteva di fatto dimostrarlo ai suoi concittadini solo stando nel barile,

giacché



«Quaero homines», G. Ehinger (primo Ottocento), secondo J.H. Schonfeld.

un Diogene adagiato nel comfort non avrebbe fatto loro la stessa impressione che invece evocava questo miserabile sapiente declassato al punto zero dell'evoluzione architettonica.

Più tardi venne la Stoà, che sulle questioni di proprietà si richiamò senz'altro a principi cinici (kabere ut non: avere come se non s'avesse), ancorché non fosse ben chiaro il senso di tanto richiamarsi giacché pur si «aveva» (e, del resto, lo stoicismo, in generale, fu una filosofia dei comfort). Diogene,

di contro, rimase davvero un nullatenente e scosse la coscienza dei suoi contemporanei in modo tanto credibile quanto, più tardi, riuscì in età cristiana solo ai francescani. La ragione per cui Diogene irritava i contemporanei si potrebbe esprimere in un linguaggio moderno con la semplice formula: «rifiuto della sovrastruttura». Sovrastruttura in tal senso sarebbe quel che di confortevolmente seduttivo offre la civiltà per asservire gli uomini ai suoi fini: ideali, doveri, promesse di salvezza, speranze d'immortalità, obiettivi ambiziosi, posizioni di potere, carriere, arti, ricchezze... Dall'angolatura kinica queste sono tutte compensazioni di qualcosa rispetto al cui metro Diogene risulta inarrivabile: la libertà, la consapevolezza piena, la felicità di vivere. Il fascino proprio della vita kinica consiste in un singolare e, anzi, quasi incredibile tratto di gioiosa serenità. Gli schiavi volontari del «principio di realtà» assistono a questo spettacolo con un misto d'ira e stupore, pur affascinati dall'animazione di coloro che sembrerebbero aver imboccato la via più breve per la vita autentica evitando, per la soddisfazione dei bisogni, le lungaggini della cultura, giacché, come era solito ripetere Diogene: «divino è non abbisognare di nulla, prossimo al divino l'aver sol di poco necessità» (D.L., VI, 105). Il principio di piacere funziona, per i sapienti come per le persone normali, al medesimo modo, e tuttavia per i primi non nel senso di trarre piacere dal possesso degli oggetti, ma - al contrario — in quello di comprenderne la superfluità: rimanendo in tal modo nel continuum di una contentezza vitale. In Diogene questa piramide di piacere è evidente: in essa una forma inferiore di piacere viene abbandonata solo a favore di una più alta. Ad un tempo risiede qui il fulcro della spesso fraintesa etica kinica: (11) essa infatti potrebbe facilmente trovare adesioni in mezzo a gente di disposizione masochista, che vede nell'ascetismo l'opportunità di scaricare i propri risentimenti contro la vita. E' questa un'ambivalenza che segnerà l'intero percorso della confraternita kinica. In Diogene la serenità gioiosa parla ancora da sé. È l'enigma con cui si sperimenteranno i malati di quel fin troppo noto «disagio della civiltà», tra i quali ap-

Francisco Goya y Lucientes: «Non lo troverai!». [immagine mancante]

punto Sigmund Freud, spintosi fino ad affermare che la felicità non era prevista nel Piano della Creazione. Ma proprio Diogene, il protokynikòs, con la forza di una testimonianza vivente, può meglio di tutti confutare la rassegnazione (variante cinica blanda?) del grande psicologo viennese?

4. L'essenza politica dell'offensiva kinica si evidenzia in un ultimo gruppo di aneddoti che ci presentano Diogene, lo spudorato, come un «animale politico». Ora, con l'espressione «zoon politikon» non s'intende qui propriamente la nozione aristotelica secondo cui l'essere umano sarebbe un'entità sociale che solo in rapporto alla società può sperimentare la propria individualità. La parola «animale», nel caso di Diogene, va presa un poco più alla lettera di quanto la traduzione del termine «zoon» permetta. L'accento va posto sull'animalesco dell'animale, sull'aspetto e la base animale dell'esistenza umana. «Animal politicum»: in questa formulazione viene a configurarsi una piattaforma antipolitica ed esistenziale. (12) Diogene, l'animale politico spudorato, ama la vita ed esige per l'animalità una naturale dignità, senza esagerazioni e senza mortificazioni. Se l'animalità non viene né repressa né enfaticamente sopravvalutata il «disagio della civiltà» non ha chance. L'energia vitale deve salire dal basso fluendo indisturbata: questo vale anche per i sapienti. Chi, come Diogene, ama la vita attua in sé una metamorfosi del cosiddetto «principio di realtà». Il realismo ordinario, infatti, deriva da un timoroso e acido adeguamento alle necessità che il «sistema dei bisogni» propina ogni dì all'uomo socializzato. Non va poi dimenticato che Diogene, a seguire quel che dice la tradizione, raggiunse la tarda o tardissima età superando i novant'anni; e per un filosofo della morale che riconobbe dignità al corporeo, il fattore vecchiezza depone certo a favore. (13) Ma come morì? Gli uni sostengono che si sarebbe avvelenato ingerendo un osso bovino crudo; e si può star certi che questa è la variante degli avversari, i quali sottolineano così i rischi della «vita simplex»; in ogni modo se ne può dedurre che Diogene avesse esteso anche alle abitudini alimentari la sua tendenza di critica nei confronti della civiltà opponendosi, come una sorta di dietologo naturista ante

litteram, alla smania di cucinare ogni cosa. Secondo invece la versione diffusa dai suoi discepoli, Diogene se ne andò trattenendo il respiro, prova eccellente della sua superiorità, così in vita come in morte.

La spudoratezza di Diogene non è cosa che si coglie al primo sguardo. Sebbene, per un verso, essa, implicando che naturalia non sunt turpia, sembri giustificarsi in termini, per così dire, di «filosofia naturalista», in realtà il suo punto di forza risiede sul versante sociopolitico. Pudore è la catena sociale più intima, quella che ci lega, prima di ogni concreta norma conscia, agli standard di comportamento generali. Ma un tal filosofo dell'esistenza non poteva contentarsi di queste sociopudicizie pavloviane. Ed eccolo allora riprendere i fili del discorso ab ovo; ciò per cui un essere umano deve davvero provar pudore non può essere stabilito in alcun modo mediante convenzioni sociali, tanto più che la società stessa sembra basata su perversioni e irragionevolezza di ogni genere. (14) Il kinico, dunque, prende allegramente congedo dall'incarnita tutela del comune senso del pudore, con relativi comandamenti. Infatti, i costumi morali - pudiche convenzioni incluse - potrebbero poi in realtà rivelarsi assurdi o perversi; e allora: solo un controllo ispirato ai principi della natura e della ragione potrà fornire basi sicure. L'animale politico rompe con la politica del pudendum. Mostra come gli esseri umani, di norma, provino pudore per le cose sbagliate, per la loro physis, per il loro lato animale, che è innocuo, mentre restano intatti comportamenti irragionevoli e orribili come l'avidità, l'ingiustizia, la crudeltà, la vanità, la prevenzione e la cieca follia. Diogene rovescia questa prospettiva. Norme assurde? Letteralmente egli ci caca su. In pubblico, dinanzi agli occhi di tutti gli ateniesi egli sbrigliava ogni faccenda «sia per quanto concerne Demetra, che per quanto concerne Afrodite» (D.L., VI, 69), ossia, tradotto in linguaggio moderno: cacava, pisciava, si masturbava (e, all'occasione, praticava il coito). Sulla piazza del mercato. La successiva tradizione, platonica e cristianeggiante (puntando alla sepoltura del corpo sotto una montagna di pudore), poteva vedere in tutto ciò solo qualcosa di scandaloso: sono stati necessari secoli di secolarizzazione affinché ci si potesse riaccostare al significato filosofico di questi antichi gesti. La psicoanalisi, costruendo un linguaggio

mediante il quale è possibile parlare pubblicamente di «fenomeni» genitali e anali ha fatto senz'altro la sua parte in questa riscoperta. Ma sul piano pantomimico Diogene di Sinope c'era già arrivato ventitré secoli prima. Se il sapiente è un essere davvero emancipato, lo è solo in quanto le istanze repressive interiori sono state da lui dissolte. Il «comune senso del pudore» rappresenta la causa principale dei conformismi sociali; esso costituisce, per l'eterodiretto, il punto di introiezione delle pressioni esterne. Mediante pubblica onania Diogene compì una spudoratezza votata a porlo in contrasto con i «virtuosi» condizionamenti politici di ogni sistema. Fu attacco frontale a qualsiasi politica familiare, che come si sa costituisce il nucleo primario di ogni conservatorismo. Come pudicamente testimonia la tradizione, il filosofo di Sinope - cantando la marcia nuziale a sé medesimo con le sue stesse mani - non era costretto a contrarre matrimoni per via dei bisogni sessuali. Anzi, esercitava il suo sommo magistero masturbatorio intendendo, beninteso, un progresso culturale, non certo una regressione animalesca. Del resto, se vogliamo seguire questo antico sapiente, è necessario dare spazio all'«a-nimale», in quanto e per quel tanto che esso rappresenta il presupposto dell'essere umano. Quel masturbante felice («Ah, se, strofinando la pancia, si potesse eliminare anche la fame...») spezza l'economia sessuale conservatrice senza danno alcuno. L'indipendenza sessuale resta una delle condizioni emancipatorie più importanti. (15)

Diogene, l'animale politico, eleva la presenza di spirito esistenziale a principio; questa trova nel motto «essere pronti a tutto» la sua più concisa formulazione. In un mondo di rischi imprevedibili, dove le vicende casuali e i cambiamenti travolgono ogni pianificazione e dove i vecchi ordinamenti appaiono via via inadeguati ai nuovi eventi, non resta, all'individuo biofilo, altra via di uscita se non appunto quell'agile formula. La politica effettivamente è quell'attività in cui occorre essere pronti a tutto; la vita sociale non rappresenta tanto il luogo della sicurezza quanto piuttosto la fonte di ogni pericolo.

Per questa ragione la prontezza di spirito diviene il segreto della sopravvivenza. Quelli che non hanno bisogno di tante cose, aumentano la propria velocità di reazione nei confronti

del politico, sempreché siano costretti a vivere in epoche in cui la politica segna il destino degli esseri umani. Politica è anche la sfera in cui gli esseri umani si sfondano vicendevolmente il cranio concorrendo su questioni trascurabili. E sono proprio le «crisi» a far balenare l'intera portata dell'antipolitica kinica...

Note

1 Cfr. anche KzV, I, pp. 319-344.

2 A propos di Sade: l'enorme interesse suscitato dal Divin Marchese presso gli intellettuali tradisce il progressivo crepuscolo che spinge il cinismo borghese a riconoscersi in quello tardo-aristocratico. Può anche darsi che tra poco il posto di de Sade verrà preso da Flaubert...

3 Cfr. qui cap. VII. Cfr. anche KzV, vol. II, pp. 697-927 («Historisches Hauptstück»).

4 «A quelli che mi danno un regalo io scodinzolo, a quelli che non mi danno niente io abbaio, e i furfanti, quelli li mordo», D.L., VI, 60.

5 Radersi era costume militare macedone assunto dalle società ellenistiche e romane. Ed ecco che la barba diventa status symbol filosofico, segno di non conformismo.

6 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in Werke, vol. XVIII, Frankfurt a.M. 1971, pp. 551 sgg.

7 Secondo un'altra tradizione la storia è spostata a Corinto. Le fonti sono povere e frammentarie. Perciò si vorrebbe vagliare sull'aurea libra della filologia ogni elemento trasmessoci soppesando vocali e consonanti con la massima serietà. Tuttavia apice di ogni saggezza consiste spesso nel non assumere troppo acriticamente quanto pervenutoci: una grande chance ermeneutica della quale si farà qui uso.

8 Régis Debray - nel suo *Lepouvoir intellectuel en France* (Paris 1979) - riconosce che una storia della cultura con pretese di scientificità andrebbe in realtà fondata su una sociologia delle ambizioni.

9il quale né cercava alcove né evitava l'oscurità né palesava alcun ardente desiderio di cosiddette leccornie. Ciò

rappresentò per lui [Diogene] un suggerimento su come affrontare la sua indigenza», D.L., VI, 22.

10 Una spiegazione del termine «kinismo» è direttamente legata al sostantivo «kyon» (= «cane»). L'altra rinvia al «Kynosarges», il ginnasio sacro a Eracle, in cui avrebbe tenuto scuola Antistene, presunto maestro di Diogene.

11 Nella sua evoluzione storica il kinismo appare originariamente quasi come una corrente antiedonista, se è vero che Antistene «avrebbe preferito impazzire, piuttosto che provar piacere». Tuttavia l'autocontrollo e l'autolesionismo sono due cose ben distinte.

12 Laerzio afferma esserci uno scritto di Diogene sullo stato (Politeia). Come ogni altro, anche questo suo libro è andato perduto. Si può tuttavia intuire un suo possibile contenuto. L'idea dello stato mondiale, su cui culmina la successiva politologia stoica, è infatti d'origine kinica.

13 Potrebbe rivelarsi qui stimolante il confronto con la dottrina della lunga vita nel taoismo cinese. Quanto agli estremi cronologici di Diogene, G. Zekl e K. Reich, nella loro versione meineriana del Laerzio, propendono per collocare la nascita intorno al 404 e la morte nel 323, avvenuta sembra a Corinto, dove fu anche sepolto e dove ancora Pausania (cfr. ivi, 2, 2, 4) poté visitarne la tomba, che, a quanto sostiene il Laerzio (D.L., VI, 78), era adornata con l'immagine marmorea di un cane.

14 Con la formula «riconiare la moneta» ha inizio in Diogene quel che il neokinico Friedrich Nietzsche chiamerà «Umwertung aller Werte» «transvalutazione di tutti i valori: rivoluzione culturale della «nuda verità». Nietzsche, comunque, salta il punto decisivo. La svogliata indifferenza kinica verso il potere viene infatti transvalutata in volontà di potenza; ma in tal modo si cambia bandiera, consegnando ai potenti una filosofia dello scatenamento.

15 Ed è perciò che il femminismo presenta una componente kinica originaria, anzi esso rappresenta forse il nucleo fondamentale del neokinismo. Non è del tutto casuale che le donne vengano in tal senso incoraggiate alla scoperta dell'autoerotismo proprio al fine di assumere distanza dalle costrizioni matrimoniali.

2. IL GRANDE INQUISITORE, OVVERO LO STATISTA CRISTIANO CACCIATOR DI GESÙ E LA NASCITA DELLA DOTTRINA ISTITUZIONALE DALLO SPIRITO CINICO

"Ma" sta proprio qui! - gridò Ivan. - Sappi, novizio: l'insensatezza è fin troppo necessaria, sulla terra. Sull'insensatezza poggia il mondo e senza insensatezza mai, forse, sarebbe accaduto alcunché. E io so quel che so! (...) Oh, nel mio povero intelletto terrestre ed euclideo, io so soltanto che il dolore esiste, ma non i colpevoli; so che ogni cosa scaturisce con semplice immediatezza dall'altra, che tutto scorre e si compensa; ma, già, quest'è solo ubbia euclidea (...) Che me ne verrebbe in tasca se anche non ci fossero colpevoli, se anche ogni cosa scaturisse con semplice immediatezza dall'altra e anche se io, questo, lo sapessi! A me la vendetta serve, altrimenti mi autodistruggerei (...) Senti: se tutti dovessero soffrire per rimeritarsi con la loro sofferenza l'armonia eterna: che cosa c'entrerebbero allora i bambini?! Per qual mai ragione avrebbero da finire, essi, nel conglomerato, nel concime dell'armonia futura di chissachì?

Fëdor Dostoevskij, I fratelli Karamazov

Il fosco personaggio del Grande Inquisitore dostoevskijano (1) sembra una figura del medioevo cristiano, così come il Mefi-stofele di Goethe funge solo in apparenza da diavolo ancor cristiano. Ma, a dire il vero, entrambi appartengono alla modernità del XIX secolo, il personaggio goethiano in qualità di esteta ed evoluzionista, l'altro in rappresentanza di un nuovo (e cinico) conservatorismo politico. Come il Faust, così anche il Grande Inquisitore deriva da una retroproiezione, nel XVI secolo, di tensioni ideologiche progressiste caratteristiche del XIX secolo; si tratta di un personaggio, insomma, che - sotto il profilo spirituale come sotto quello cronologico - somiglia a figure come Hitler e Goebbels, Stalin e Lunacarskij più che alla realtà storica dell'Inquisizione spagnola. Non sarà un poco sventato collocare un reverendissimo cardinale della cristianità in mezzo a siffatta compagnia? Onta grave va sostenuta con forti prove. Le quali emergono dalla storia del

Grande Inquisitore, com'è narrata da Ivan Karamazov. (2)

Il Grande Inquisitore, cardinale di Siviglia, ascetico vecchietto di novant'anni, in cui ogni vita sembra sopita eccetto un cupo baluginar di brace ancora in fondo agli occhi, divenne un giorno testimone - così Ivan nel suo «Poema fantastico» - del ritorno del Salvatore. Gesù aveva appena finito di ripetere, davanti alla cattedrale, il suo miracolo di un tempo ridestando in vita una defunta fanciulla: «Egli la guarda con pietà e le Sue labbra pronunziano piano, ancora una volta, "Talitha kum"... La bimba si solleva dalla bara, si siede e si rimira intorno sorridendo con gli occhietti sgranati, colmi di meraviglia». Si direbbe che subito il vecchio ben comprenda il significato di quanto accade, ma la sua reazione è paradossale. Anziché levar un grido di osanna al Signore che è tornato, l'alto prelato Gli drizza contro un indice ossuto e ordina alle guardie di arrestare Quell'Uomo e di rinchiuderLo nei sotterranei del Sant'Uffizio. Poi, nottetempo, il vecchietto scende nelle segrete a farGli visita:

"Sei Tu? ... Tu?". Ma, prima ancora di aver risposta, soggiunge di tutta fretta: "No, non rispondere, taci. Che mai potresti dire? Oh, so ben io, fin troppo bene, che cosa diresti. Ma nemmeno Tu hai diritto di aggiungere nulla a quanto già dicesti un tempo. Perché sei venuto a disturbarci? Infatti è a disturbarci che sei venuto, e questo Tu lo sai. Sai però cosa accadrà domani? Io non so chi Tu sia, né voglio sapere se Tu sia Tu davvero o solo un'immagine speculare... ma, insomma, domani io Ti giudicherò, Ti farò ardere sul rogo come il peggiore degli eretici, e il medesimo popolo che oggi T'ha baciato i piedi accorrerà domani dietro un mio cenno per cumular carboni sulla Tua pira. Lo sai Tu, questo? Già, forse lo sai...".

Stupiti per il comportamento del Grande Inquisitore ci domandiamo che senso abbia tutto ciò, ma una questione importantissima risulta già evidente: nel pensiero e nell'azione del vecchio non vi è la benché minima traccia di offuscamento o Il rimprovero fondamentale a Colui che è tornato l'abbiamo già potuto udire: «è tornato». A «disturbare»? In che? L'Inquisitore rinfaccia al suo Redentore di aver fatto ritorno,

guarda tu, proprio nel momento in cui la Chiesa cattolica, grazie al terrore dell'Inquisizione che aveva conculcato anche l'ultima scintilla di libertà cristiana, già virtualmente poteva cullarsi nella credenza di avere portato a termine il suo compito: erigere il dominio della «vera religione». Totalmente privi di qualsiasi libertà politica o religiosa, gli uomini di quell'epoca remota erano, al contrario, persuasi di essere liberi come non mai. Non possedevano forse la Verità? E Gesù non aveva promesso che la verità ci renderà liberi? Pure il Grande Inquisitore intuisce l'inganno. Glorinandosi del proprio realismo, quale antesignano della Chiesa Trionfante, egli rivendica non solo di aver ormai compiuto l'opera di Gesù Cristo. No, non solo: rivendica anche di averla rettificata. Infatti Gesù - questo il ragionamento - non sapeva pensare in termini politici, né aveva compreso la natura politica dell'essere umano, la quale natura segnatamente consiste nella brama di potere. Scopriamo così, in questa predica del cardinale dostoevskijano al suo taciturno prigioniero, uno dei principi originari dell'istituzionalismo moderno, che in questo passo e forse solo qui palesa in tutta sincerità il suo fondamento intrinsecamente cinico fatto per un verso d'imbroglio consapevole e appellandosi per l'altro alla «necessità». Insomma, i potenti - secondo questa profonda, vertiginosa riflessione di Dostoevskij - la pensano nel modo che segue.

Solo pochi possiedono il coraggio della libertà rivelata da Gesù allorché - alla domanda postagli dal Tentatore nel deserto (per qual ragione non trasformasse le pietre in pani, visto che era affamato) - rispose: «Non di solo pane vive l'uomo». Solo di pochi, però, è la forza di vincere la fame. I molti, invece, rigetteranno per un tozzo di pane ogni profferta di libertà. In altre parole: gli esseri umani sono generalmente alla ricerca di sgravi, alleggerimenti, comodità, routine, sicurezze.

Sempre i detentori del potere possono fare conto sul fatto che alla stragrande maggioranza degli esseri umani la libertà fa spavento, e nessun istinto più profondo conoscono di quello che li spinge a sacrificarla erigendosi prigionieri tutt'intorno e gettandosi ai piedi di idoli vecchi e nuovi. Ora, in questa che è la situazione, cos'altro dovrebbero fare i signori della cristianità, i rappresentanti di una religione della libertà? Il Grande Inquisitore percepisce la sua assunzione del potere

come una sorta di sacrificio personale:

Ma noi diremo di esserTi ubbidienti e di comandare in nome Tuo. Noi li imbroglieremo ancora: non Ti lasceremo più venire a noi. In tal imbroglio conterà il nostro tormento, giacché noi saremo costretti a mentire.

Eccoci testimoni di un singolare esperimento mentale, curiosamente contorto: l'incubatorio di ogni conservatorismo moderno, col suo seguito di paradossi. Il principe della Chiesa leva una sua vibrata protesta antropologica contro quell'affronto di libertà lasciategli in dote dal Fondatore. La vita umana, caduca com'è, abbisogna anzitutto di una cornice ordinatrice fatta di abitudini, certezze, leggi e tradizioni; abbisogna brevis verbis di istituzioni sociali. Così, con cinismo al cardiopalmo, il Grande Inquisitore arriva a rimproverare Gesù di non aver sconfitto gli incomodi della libertà, anzi: di averli inaspriti! Egli non avrebbe accettato l'uomo com'era, fosse come fosse. No, Egli, nel Suo grande amore per l'uomo, lo ha di certo sovraccaricato. In tal senso, i sopraggiunti signori della Chiesa avrebbero, loro sì, agito con la filantropia che è loro propria - per quanto infiltrata di disprezzo e realismo - e avrebbero superato in tal modo il Cristo prendendo l'uomo per quello che è: puerile e bambinesco, duttile e malleabile.

Ma l'establishment di una Chiesa governante può edificarsi solo se vi sono uomini capaci di accollarsi il peso di questo consapevole imbroglio; e questi sono per l'appunto i preti, cioè coloro i quali predicano esattamente il contrario della dottrina cristiana, che loro peraltro comprendono esattamente. Essi parlano bensì il linguaggio cristiano della libertà, ma servono il sistema dei bisogni - pane, ordine, potere, legge - che fa gli uomini mansueti. Il concetto di libertà, come il Grande Inquisitore ben sa, costituisce il cardine di ogni sistema repressivo: tanto più questo è repressivo (inquisizione ecc.), tanto più martellante dev'essere sparata nelle teste la retorica della libertà. Esattamente questa è la cifra ideologica di ogni moderno conservatorismo cui sempre sottende quell'antropologia pessimistica per la quale la libertà altro non sarebbe se non un'illusione pericolosa, un mero astratto conatus, un vaneggiare fregio di penna sul carattere «legato» e

necessariamente (indispensabilmente) istituzionale della vita umana. Ovunque oggi nel mondo vengano agitate teorie di libertà ed emancipazione, lì appare anche la loro antitesi che, per citare le parole del Grande Inquisitore, suona così:

... in ciò Tu hai avuto una troppo alta opinione degli esseri umani, giacché questi sono ovviamente degli schiavi, sebbene ribelli per natura. Guardati intorno e giudica Tu stesso; quindici secoli sono trascorsi ormai; va' e vedi gli esseri umani: chi mai hai elevato alla Tua altezza? Io Te lo giuro: l'essere umano è cosa più debole e bassa di quanto Tu pensassi... Nel Tuo gran rispetto verso di lui Tu l'hai trattato come chi più non ne ha compassione alcuna...

Questa dunque, zeppa di chiose morali, è la Magna Charta di un conservatorismo teorico e «antropologicamente» fondato; Arnold Gehlen l'avrebbe sottoscritta senza indugio alcuno. Persino l'elemento riottoso-rivoluzionario, pur presente nell'animo umano, risulta qui conteggiato alla stregua di una costante naturale. Il Grande Inquisitore dostoevskijano parla come un ideologo conservatore di centocinquanta anni fa in vena di riconsiderare le tempeste politiche che agitarono l'Europa con l'anno 1789:

... Demoliranno le chiese e allagheranno la terra di sangue. Nondimeno - nonostante tutta la loro follia - alla fine capiranno di essere bensì dei ribelli, ma solo dei deboli ribelli, che fatti non furon a sopportare la loro stessa ribellione... Disordine, tumulto, infelicità: questo è perciò il destino umano oggidì... (3)

E non è tutto. L'ultima rampicata su quelle che Zinov'ev chiamava le «sbadiglianti sommità» di una politica conservatrice cinicamente calibratissima ci sta ancor dinanzi: lì dove il Grande Inquisitore approda alla sua confessione estrema; lì dove il potere commette l'indiscrezione più svergognata e temeraria. E ciò accade per un istante di quella superiore spudoratezza in virtù della quale l'ipocrisia incarnata ridiventa verità. In bocca al Grande Inquisitore Dostoevskij spinge ora la riflessione oltre la soglia del cinismo, dove per la

coscienza non più ingenua non vi sarà ritorno. Ecco allora che l'alto prelato confessa come la Chiesa - da tanto tempo ormai - abbia stretto un diabolico patto con quel Tentatore del deserto, le cui profferte di dominio mondano furono invece a suo tempo respinte dal Redentore. La Chiesa, secondo questa confessione del cardinale, è passata (a ragion veduta!) alle file del demonio, sin dai tempi di Carlo Magno, essendosi risolta a impugnare la spada del potere temporale. E da allora, quella scelta, l'ha appunto scontata in una coscienza infelice e cronicamente scissa. Nondimeno, per chi governa la Chiesa, resta fermo che la scelta doveva essere fatta. Il cardinale sa quale immane sacrificio è stato compiuto, conosce bene la causa per cui non si sarebbe potuto agire diversamente: si trattava di un sacrificio sull'altare del Futuro su cui aleggia, come si sa, lo «spirito dell'utopia». In hoc signo ci è consentita una sicura datazione ottocentesca di questa idea secondo la quale la malvagità sarebbe ammissibile purché al servizio di una «buona causa». Il Grande Inquisitore è come inebriato dalla visione di un'umanità saldamente riunita sotto l'egida del cristianesimo in forza del potere e del suo braccio secolare; sostenuto da questa visione, egli può nascondersi al suo proprio cinismo, ovvero - per meglio dire - indorarlo, nobilitarlo, trasfigurarlo in Alto Sacrificio. Milioni e milioni di uomini godranno felici, mondati di ogni colpa... e solo i potenti, vittime di quell'Alto Sacrificio che è l'esercizio cinico del potere, resteranno gli ultimi infelici!

Invero noi soli, custodi del misterioso segreto, noi soli rimarremo infelici. Esisteranno a migliaia di milioni i bimbi felici e solo centomila martiri che hanno assunta su di sé la maledizione della conoscenza del bene e del male.

Si potrebbero qui tratteggiare stupefacenti analogie tra Goethe e Dostoevskij; entrambi parlano di un patto diabolico; entrambi concepiscono il male come immanenza; entrambi riabilitano Satana riconoscendone la necessità. Anche il diavolo di Dostoevskij - o, per dirla sommariamente, il principio di potenza, il dominio mondano «Teil jener Kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft» - è parte di una forza che vuole il «male», ma produce il «bene»; perché, non scordiamolo, qualcosa di buono vorrebbe venire fuori infine

anche dal fosco lavoro del Grande Inquisitore (ciò che l'utopia finale di costui del resto testimonia). In entrambi i casi «concludere un diabolico patto» altro non significa se non «divenire realisti», cioè prendere il mondo e gli esseri umani così come sono. E, in entrambi i casi, ciò di cui ne va, ciò con cui viene a diretto contatto chi in quel realismo s'impelaga altro non è se non... il potere; nel Faust è tale il potere del sapere, nel Grande Inquisitore il sapere del potere. Sapere e potere sono, in epoca moderna, i due modi mediante cui pervenire al di là del bene e del male e - nell'istante in cui la nostra coscienza compie il salto in questo «al di là» - una certa dose di cinismo fatalmente l'accompagna: cinismo estetico in Goethe, moral-politico in Dostoevskij, storico-filosofico in Marx, vitalistico-psicologico in Nietzsche, sesso-psicologico in Freud. Ecco individuato il plesso di congiunzione tra cinismo e illuminismo. L'illuminismo, infatti, incentiva la disposizione empirico-realistica e, dove questa proceda senza inibizioni, si lascia a tergo i confini della morale. Pensare «realisticamente» implica l'impiego ininterrotto di un'amorale libertà senza cui non può esservi chiarezza di vedute. Scienza della realtà è realmente possibile solo con lo spezzarsi del dualismo metafisico; lo spirito che ricerca deve addivenire a una coscienza al di là del bene e del male, in grado cioè di indagare quello che accade, in modo neutrale, asciutto, scevro da pregiudizi metafisici e morali. (4)

Così il Grande Inquisitore ci appare una sorta di co-fondatore della politologia positivista: assumere in tutta empiria l'«essere umano» dalla cui «qualitas» derivare poi quello che, quanto a istituzioni politiche, gli fa bisogno per sopravvivere. La Chiesa è da Dostoevskij evocata a termine di esempio per tutte le istituzioni coercitive che regolano la vita sociale e per le quali potrebbero però citarsi anche lo Stato o le Forze Armate. È lo spirito di queste istituzioni, infatti, a provare orrore verso ogni sia pur pallida memoria della grande libertà protocristiana; non dunque la religione in quanto religione sarebbe costretta a bruciare sul rogo un Gesù che tornasse, ma la religione in quanto Chiesa, in quanto analogon dello Stato, in quanto istituzione; è lo Stato che teme la disobbedienza civile di cui sono capaci gli homines religiosi; sono le Forze Armate che condannano lo spirito del pacifismo

cristiano; sono i padroni del vapore a spaventarsi di fronte a gente che ama, festeggia e crea, ponendo tutto ciò ben al di sopra delle sfacchinate a favore dello Stato, del Capitale, delle Forze Armate ecc. Ma - vi domanderete - il Grande Inquisitore della narrazione do-stoevskijana sol per questo avrebbe arso sul rogo il «Disturbatore» Gesù? A stretto rigor di logica: sì. Ma sentiamo dalla bocca di Ivan Karamazov a quale conclusione dovrebbe giungere il suo «Poema fantastico».

Ecco, io chiuderei così: Il Grande Inquisitore, smesso di parlare, attende per un poco la risposta del Prigioniero. Il Cui silenzio l'opprime. Ha notato come durante tutto quel tempo il Prigioniero l'ascoltava guardandolo, in modo penetrante e placido, negli occhi; non volendo evidentemente ribattere nulla. Il vecchietto vorrebbe di contro che Costui ribattesse qualcosa, ancorché amarissima. O terribile. Invece Quello gli si avvicina e bacia il vecchietto sulle labbra bianche e novantenni. La Sua risposta è tutta qui. Il vecchietto trasale. Trema ai lati della bocca, va verso la porta, la apre dicendo: "Vattene e non tornare mai più... non tornare, mai mai più... mai più!". E Lo fa andar via verso le strade e le piazze oscure della città.

Il Prigioniero esce.

Dostoevskij si guarda bene, ovviamente, dal fornirci una soluzione univoca, certo intuendo che, in un modo o nell'altro, la partita non può dirsi conclusa. Quantomeno per un istante il prelado deve però darsi per vinto; per un secondo egli intravede l'«altro», la sconfinata affermazione che include pure lui, senza condannarlo o giudicarlo. Il Gesù di Dostoevskij ama non solo il nemico, ma anche chi, in modo ben più intricato, tradisce e stravolge la buona novella. (5) Quale che, poi, ne sia la giusta interpretazione, l'esito del dramma mostra come Dostoevskij rilevi una tensione tra principi in equilibrio tra loro, due forze equipollenti, che si neutralizzano. Con questo differimento del giudizio lo scrittore di fatto si pone al di là del bene e del male, cioè in un ambito in cui altro non possiamo se non assumere i fatti così come sono, «positivamente». Le istituzioni seguono una loro propria logica, la religione ne segue un'altra; e il realista farà bene a tenerle presenti entrambe senza forzare la scelta nell'uno o nell'altro senso. In

realtà dal ragionar cinico del Grande Inquisitore emerge non già una sorta di autodelazione, ma piuttosto la scoperta del fatto che il bene e il male, il fine e il mezzo risultano in qualche misura intercambiabili. Un esito, questo, che non sarà messo mai abbastanza in luce. Con esso lo slittamento nel dominio del cinismo diventa irresistibile. Perché il significato di tutto ciò è nientemeno: anche la religione può divenire strumento della politica proprio come la politica lo può divenire della religione. Ed essendo per l'appunto questo il nostro status quo, ecco che, su ogni certezza assoluta, viene a soffondersi un pallido barbaglio relativistico. Tutto diventa questione di vedute, luci, proiezioni prospettiche, priorità finali. Dissoltosi ogni ancoraggio assoluto inizia in morale l'era del rollio e del beccheggio. Nell'aldilà (del bene e del male) non troviamo affatto il radioso amoralismo favoleggiato da Nietzsche, ma piuttosto un luore dubbio e infinito: ambivalenza come sostanza. Il male diventa un male per modo di dire: basta intenderlo come mezzo per il bene; il bene diviene un bene per modo di dire: basta intenderlo a mo' di «disturbo», di fattore istituzionalmente perturbato-rio (Gesù come «Disturbatore»). Il bene e il male, considerati in senso metafisico, si compenetrano, senza soluzione di continuità. Chi è pervenuto a questa considerazione delle cose, assume un'ottica tragica, che - come si vede - è in realtà un'ottica cinica. (6)

Infatti, una volta caduta la distinzione metafisica tra bene e male, una volta evidenziatasi la neutralità morale di ogni cosa, qui davvero ha inizio l'era chiamata modernità: un aevum ormai incapace di pensare la trascendenza morale, data l'impraticabilità di nette demarcazioni tra mezzi e fini. Di qui in avanti tutte le asserzioni sui fini (e tanto più quelle sui fini ultimi) ci appariranno «ideologie»: gli ideali e le dottrine morali di prima diverranno d'ora in poi dei marchinegni «spirituali» trasparenti, dei meri «attrezzi». Coscienze morali, sistemi di valori potranno di conseguenza studiarsi come cose: cose a statuto soggettivo. (7) Sicché la coscienza (che una terminologia posteriore riporterà alla voce «fattore soggettivo») non rappresenta più, in rapporto all'essere esterno, il «radicalmente altro», il «principio opposto», ma è anch'essa una porzione di essere, una porzione di realtà. Quindi la si può

studiare, storicizzare, analizzare... e, quel che più importa: la si può usare a scopi politici ed economici. S'ingenera una gerarchia che pone da una parte gli ingenui (ipnotizzati dalla fede nei Valori Assoluti), gli ideologizzati (vittime delle «loro» idee), in poche parole: quelli della «falsa coscienza», quelli manipolati e manipolabili. Massa, la «fauna intellettuale» della coscienza falsa e non libera. Ne fanno parte tutti coloro i quali non possiedono la grande, libera «giusta coscienza». Ma allora, questa «giusta coscienza», chi la possiede? I suoi portatori appartengono a una ristretta élite intellettuale, composta da non-inge-nui, che non si lasciano abbindolare dall'assoluto e hanno ormai superato le ideologie, distrutto ogni cieca illusione. Costoro non si possono più manipolare, la loro mente si è ormai dislocata al di là del bene e del male... Tutto dipende, ora, dall'essere (o meno) gerarchia intellettuale e simultaneamente gerarchia politica. Ci riusciranno? Nel caso del Grande Inquisitore la risposta sarebbe univoca: sì. Ma sorge un dubbio: che tutti gli illuminati, i realisti, i non-ingenui siano, in tal senso, altrettanti Grandi Inquisitori, cioè dei manipolatori ideologici e dei falsari morali usi agli abusi di scienza e conoscenza pur di dominare gli altri esseri umani ancorché a tutto e inutile vantaggio di questi ultimi? Orbene, è nel nostro stesso interesse non esigere in quest'ambito delle risposte affrettate.

Il Grande Inquisitore, s'è detto, incarna un prototipo del cinismo (politico) moderno. La sua amara antropologia gli suggerisce l'idea che l'uomo debba e voglia essere ingannato. Gli esseri umani hanno bisogno di ordine, questi abbisogna di dominio e il dominio di menzogna. Chi vuol dominare deve, coerentemente, fare un uso consapevole di religione, ideali, seduzioni e (se necessario) anche di violenza. Ogni cosa - anche la sfera dei fini - è un mezzo; il politico in grande stile dell'età moderna è un Grande Strumentalizzatore: il manipolatore as-siologico per antonomasia.

Nondimeno, si può dire tutto del Grande Inquisitore, ma non che egli sia un oscurantista. Anzi, nella cornice del racconto dostoevskijano la palma del realismo va proprio a lui, che sa prescindere dalle sue stesse vedute particolari. Così la cinica loquacità favorisce l'avvicinamento al vero. Se egli fosse stato solo un impostore, certo avrebbe taciuto. Ma anche il

cardinale, in fondo, pensa di operare il giusto, sia pur ponendo in opera mezzi contorti. La sua massima comportamentale somiglia al motto di Claudel: Dio scrive anche sopra a righe storte... Il Grande Inquisitore, in fondo non ha mai abbandonato la «retta via». Spinto a parlare, egli dà ragione delle sue motivazioni; e la sua confessione, per abissale che sia, rappresenta, nella ricerca della verità, un contributo d'inestimabile valore. Per vie

Il Faust-Ensemble di Amburgo durante la tournée teatrale moscovita. Gustav «Mephisto» Grundgens incontra Boris Pasternak. [immagine mancante]

traverse il cinico dà dunque un suo obolo allo schiarimento illuminista; di più: senza il suo spettacolare strip-tease, astuto e amorale, un insieme di cose rimarrebbe qui impenetrabile. E' proprio perché possiamo ottenere barlumi della «nuda realtà» spesso solo a patto di appostarci al di là del bene e del male che nella ricerca della verità dipendiamo in larga parte dalle amorali testimonianze rilasciateci da chi tali appostamenti ha sperimentato. Da Rousseau a Freud, incrementi decisivi delle nostre conoscenze sulla vita sono stati sedimentati sotto forma di confessioni. (8) Occorre andar dietro la mera facciata per riconoscere davvero «ciò che accade». Il cinismo parla da «dietro». Da dove il pudore muore. Solamente colui che ha ormai oltrepassato il bene e il male è in grado di fornirci una buona confessione. Ma quando egli dice: «io sono così», in fondo intende dire che «così vanno le cose». I miei «peccati» in ultima analisi ricadono non già su di me, ma sulla cosa che è in me e di cui la mia peccaminosità è solo un'apparenza. Invero il mio essere malvagio costituisce solo una parte della realtà generale, bene e male si dileguano in una grande neutralità. E siccome il verum è giudicato più importante del bonum, gli amoralisti, giustamente, non si sentono cattivi senz'appello: sono pur sempre al servizio della Verità, che è istanza superiore alla stessa Morale.

In tale prospettiva il Grande Inquisitore diviene figura caratteristica per un'intera epoca. Il suo pensiero risulta dominato da due motivi che, insieme, si oppongono e si presuppongono. In quanto realista e positivista egli si è lasciato

a tergo il dualismo del bene e del male; ma restando pur sempre un uomo dell'utopia egli, a quell'idealismo, si tiene fermo con le unghie e con i denti. Per metà abbiamo dunque di fronte un amoralista, e per l'altra metà un ipermoralista; cinico per un verso, sognatore per l'altro; scevro sì di qualsiasi scrupolo, ma fedele nei secoli all'idea di un Bene Ultimo. Nella prassi non indietreggerà dinanzi a ferocia o infamia o inganno di sorta; ma nella teoria è invasato da ideali supremi. La realtà l'allevò a esser cinico, pragmatico e strategico; (9) però lui - nelle sue intenzioni - si percepisce come il Bene in persona. In tale biforcutezza riconosciamo la struttura fondamentale delle grandiose teorie «realiste» del XIX secolo. Tutte subordinate alla seguente coazione: riequilibrare ogni incremento di realismo (ossia di amoralismo) con forzature utopiche e moral-compensatorie sempre più violente (insomma, è come se ammassare tanta sapienza del potere e tanta potenza del sapere risultasse insopportabile a meno di non poterlo giustificare con finalità «estremamente buone»). Il discorso del Grande Inquisitore ci lascia intravedere contemporaneamente anche la fonte da cui questi fini estremamente buoni, che tutto giustificano, vengono attinti; e cioè il futuro storico. Alla fine della «storia» abiteranno la terra «migliaia di milioni di bimbi felici», moltitudine coartata all'eudaimonia, precettata in paradiso da alcuni, pochi, risoltisi al dominio della massa per il suo stesso bene. Ma, fino a tanto, molta è ancora la strada da compiere, e mille roghi le faranno ala... Nessun prezzo sembra eccessivo quando sia in gioco il conseguimento di una meta ritenuta assolutamente giusta. E, se questa lo è davvero, la sua bontà sarà tale da render buoni anche i mezzi più orrendi, che vengono impiegati storico-filosofici del XIX secolo, ossia il marxismo. Sforzo d'immaginazione superfluo giacché il connubio tra Santa Inquisizione e marxismo ha già avuto luogo; e per averne prova basterebbe sfogliare la storia novecentesca dell'Est europeo. Incontreremmo allora almeno due giganteschi androgini del genere «utopista-ultracinico» e «marxista-grande-inquisitore». Se poi tale connubio sia basato sull'equivoco o sulla necessità, qui non importa. Sul piano storico, l'aggregamento dell'ideologia marxista alla Santa Inquisizione non è revocabile, nemmeno producendo ottimi argomenti che comprovino come la russificazione del

marxismo rappresenti, propriamente, una stranezza: l'illegittima e avventurosa perversione di una teoria liberatoria ridotta a strumento rigidamente oppressivo. Si tratta di un fenomeno che solo nell'ottica rovesciata del Grande Inquisitore dostoevskijano appare intelligibile. Essa soltanto ci può fornire un esplicito modello d'interpretazione: la verità viene usata da chi cela volontà di dominio, per mentire. Chi, in nome della verità (e il marxismo possiede aspetti di verità innegabilmente robusti), imbroglia le masse, non rischia confutazioni, almeno non sul piano teorico... Eppure, come il Grande Inquisitore, anche i moderni detentori del potere direbbero a un Marx redivivo: «Non Ti vogliamo, non Ti lasceremo mai tornare da noi; ci richiameremo a Te a una condizione, che Tu non torni mai più... mai più!». Infatti se tornasse - non importa se «Egli stesso» o una sua «immagine speculare» - sarebbe inevitabilmente un... «Disturbatore» (e ognuno sa quel che succede, a certa gente).

Ci si può chiedere se il ragionare del Grande Inquisitore abbia palesato una fondamentale contraddizione tra lo spirito della «verità» e quello delle «istituzioni». E' per una «legge» generale che ogni tentativo di trasformare la «verità» in «religione di Stato» la fa tralignare inevitabilmente nel suo contrario? Non vi intravediamo il trionfo della logica inquisitoria secondo la quale un Gesù che tornasse finirebbe sul rogo della Santa Inquisizione, un Nietzsche redivivo verrebbe trasferito d'ufficio nelle camere a gas e Karl Marx finirebbe per crepare come deportato in qualche campo di lavoro siberiano? Vi è una regolarità a reggere queste perversioni ciniche e tragiche?

Il XIX secolo - dicevamo - rappresenta l'epoca delle grandi teorie realistiche; nella loro indifferenza verso il bene e il male esse hanno gettato uno sguardo «aderente e oggettivo» alle questioni rilevanti per gli esseri umani: storia, stato, potere, forze della natura, sessualità, famiglia. Ogni nozione accumulata ha ora la sua casella in un grande arsenale teorico degli strumenti utili e interessanti per la nostra prassi. «Sapere è potere», afferma uno slogan del movimento operaio. Ma mentre da un lato si accumulano gli utensili, dall'altro si affastellano i piani di utilizzo. Di qua gli arnesi, di là i progetti; in una tasca i mezzi resi obiettivamente neutrali, nell'altra i

fini, grandiosi e utopicamente buoni. I fatti in questo cassetto, in quello i valori. Ecco, grosso modo, l'immagine mentale dello strumentalismo e del pragmatismo moderni. Si sta con una gamba al di là del bene e del male cercando intanto con l'altra un solido puntello nell'ambito della morale (utopica). Tutto ciò può riassumersi così: il secolo XIX sviluppa una prima forma della coscienza cinica moderna in cui s'intrecciano il rigido cinismo dei mezzi e il non meno duro moralismo dei fini. Infatti, in rapporto ai fini, quasi nessuno si è mai sognato di andare davvero al di là del bene e del male (sarebbe stato «nichilismo»). Ma proprio l'antinichilismo è la sostanza polemico-ideologica della modernità. Se fascismo e comunismo mai combatterono nella medesima trincea, ciò è stato invero nella guerra al «nichilismo». Il nichilismo è la grande colpa che entrambi, come un sol uomo, hanno addossato alla «decadenza borghese». Fascismo e comunismo sono stati sempre determinatissimi nel contrapporre al trend nichilista un qualche valore assoluto: l'utopia nazional-razziale per gli uni, quella comunista per gli altri. (10) Entrambi hanno fatto pegno e garanzia di un fine ultimo giustificante ogni mezzo, entrambi promisero per giunta di conferire un senso all'esistenza. Ma quando il cinismo radicale dei mezzi si fonde con un risoluto moralismo dei fini, proprio in quell'istante cessa per i mezzi ogni residuo sentimento morale. E così il moralismo moderno, dotato come non mai di armamento pesante, segue la sua escalation in un turbine di distruttività che culmina... nel baratro delle più infernali buone intenzioni.

Ciò non va illecitamente inteso alla stregua di una deduzione puramente teorica. È ben vero che abbiamo qui tentato di tratteggiare una logica della catastrofe politica moderna, ma non si dimentichi che questo tentativo fa seguito a catastrofi realmente accadute. Se così non fosse, non vi sarebbe neppure un intelletto capace di frivolezza e disperazione sufficienti a pervenire, in un atto di mera «ricerca del vero», a tali deduzioni. Nessun essere umano potrebbe rappresentarsi devastazioni della scala che pure le ha contraddistinte, se queste colossali devastazioni non avessero avuto luogo realmente. Soltanto dopo quanto è successo, s'è iniziato a considerarne i presupposti spirituali. Solo in seguito abbiamo iniziato a interrogarci sulle condizioni di possibilità

dell'inferno che noi stessi avevamo costruito. Eppure le catastrofi hanno dovuto innanzitutto avverarsi accioccché il pensiero superasse terrore e pigrizia ponendosi a studiarne la grammatica. In fondo, gli unici anticipatori delle grandi catastrofi - Nietzsche e Dostoevskij - ignoravano ancora quanto, nei dolorosi esperimenti mentali da loro condotti, essi parlassero di politica mentre si esprimevano nei concetti moral-psicologici che ritenevano a sé confacenti in quanto epigoni di una tradizione religiosa millenaria. Quel che scrissero, l'avevano covato in un'interiorità pregna di sentimento religioso, e psicologicamente lacerata; entrambi si percepirono come eventi deflagratori della tradizione cristiana: entrambi sono stati comete che segnano la fine della storia spirituale loro antecedente. Hanno annunciato l'avvento di una fosca modernità. E la traduzione in termini politici delle loro visioni - nell'uno come nell'altro caso - non ha aspettato, per avvenire, nemmeno l'avvicinarsi di due generazioni.

Prefigurate dentro le viscere del pensiero, le strutture descritte da Nietzsche e da Dostoevskij si sono ben presto realizzate nell'esteriorità più brutale. Il Grande Inquisitore russo del XX secolo c'è stato davvero, e così anche il superuomo nazional-ariano: strumentalisti in grande stile entrambi, cinici all'estremo riguardo ai mezzi e pseudoingenuamente «moralisti» in rapporto ai fini.

Noi, però, ci siamo nel frattempo allontanati talmente dal nostro punto di partenza da suscitare forse il dubbio che non vi sia più nesso alcuno tra Diogene, il protokinico, e il Grande Inquisitore, il cinico moderno. È davvero soltanto per una inspiegabile stranezza della storia concettuale che questo moderno cinismo rimanda a un'antica scuola filosofica. Ma proprio in tale apparente stranezza possiamo evidenziare un aspetto metodologico che funge da anello di congiunzione tra due fenomeni così diversi e per giunta separati da millenni.

L'anello di congiunzione consiste - direi - in due tratti comuni formalmente riscontrabili nel kinismo come anche nel cinismo: uno è il motivo dell'autoconservazione nella crisi, l'altro è una sorta di realismo sporco e svergognato che si riconosce sic et simpliciter «in ciò che accade», senza badare a inibizioni o convenzioni morali. Tuttavia, ove lo si confronti al realismo esistenziale del kinismo antico, il moderno cinismo

apparire una «via di mezzo»; il suo senso dei fatti, l'abbiamo visto, consiste in fin dei conti proprio in un rapporto spregiudicato e strumentale con tutto quanto possa venire impiegato alla stregua di un mezzo per un fine, senza però estendersi mai ai fini stessi. I grandi cinici pensanti della modernità, quelli del tipo Grande Inquisitore, sono tutt'altro che eredi di Diogene. In essi si agita piuttosto il tarlo dell'ambizione che già rodeva quell'Alessandro Magno cui Diogene ebbe a impartire, in tal senso, una bella lezione. Nel caso dell'ambizione cinica moderna (11) registriamo, quindi, un ulteriore tralignamento concettuale; mentre Diogene aveva espresso il desiderio: «Togliti dal sole!», gli adepti del moderno cinismo diffuso, per «un posto al sole», sono perennemente in corsa... Costoro non hanno altro in mente se non di contendersi al modo cinico - leggi: in modo apertamente spietato - la conquista di beni materiali di cui a Diogene non sarebbe importato nulla. Che, poi, su questa china ogni mezzo sia buono - genocidio incluso, saccheggio del pianeta Terra incluso, devastazione di continenti e oceani inclusa, macellazione delle specie animali inclusa -, tutto ciò dimostra che, quanto a strumentario, i cinici moderni stanno davvero al di là del bene e del male. Ma tanto più, allora, dobbiamo chiederci che ne è dell'impulso kinico? Posto pure che il cinismo sia divenuto un aspetto insostituibile del realismo moderno, per quale ragione tale realismo non abbraccia anche i fini? In verità, il cinismo dei mezzi caratterizzante questa nostra «ragione strumentale» di horkheimeriana memoria può essere compensato solo con un ritorno al kinismo dei fini. Il che comporta in primo luogo il congedo dallo spirito degli obiettivi remoti e in secondo luogo il riconoscimento della fondamentale assenza di fini che caratterizza la vita. Infine comporta la limitazione del desiderio di potere, e anche quella del potere del desiderio. Brevis verbis : occorre comprendere l'eredità di Diogene. Non per agitare un romanticismo straccione o il ben noto fanatismo della vita simplex: il nucleo del kinismo consiste in una filosofia critico-ironica verso i cosiddetti «bisogni», dei quali è necessario mettere a nudo una fondamentale smodatezza e assurdità. L'impulso kinico fu vitale non solo durante il breve intervallo tra Diogene e la Stoà Antica, ma ben più a lungo.

Esso fu senza dubbio presente nello stesso Gesù di Nazareth, il «Disturbatore» par excellence. E sopravvisse anche in tutti i veri epigoni del maestro, i quali, come lui, avevano compreso che la vita si caratterizza per il fatto di non aver alcuno scopo. In ciò trova fondamento anche il fascino enigmatico delle antiche dottrine sapienziali asiatiche che ammaliano l'Occidente voltando freddamente le spalle alla sua ideologia finalistica e alle sue razionalizzazioni dell'avidità. L'esistenza, sulla terra, non ha «da cercare nulla» al di fuori di sé. Però dove governa il cinismo, si è perennemente alla ricerca di ogni cosa, e tutto al di fuori di sé. Prima di vivere, di vivere autenticamente, si ha sempre qualcosa d'altro da fare: ancora un affare da sbrigare, ancora una preconditione da soddisfare, ancora un desiderio da tacitare, ancora un ultimo conto da saldare. Il differimento è costitutivo della struttura rimozionale e della vita indiretta su cui fonda il nostro smisurato sistema produttivo. La produzione, dal canto suo, sa sempre presentarsi come assoluto «buon fine» agitandocisi davanti come vero scopo e, tuttavia, ritraendosi in sempre nuove lontananze ogni volta ce ne avviciniamo.

La ragione kinica culmina nella nozione, calunniosamente presentata come nichilismo, secondo cui è invece saggio sgonfiare le Grandi Mete. In tal senso non si potrà mai essere abbastanza nichilisti. Bocciando, in senso kinico, ogni Grande Meta e ogni Grande Valore, l'incantesimo della ragione strumentale per cui si perseguono fini «buoni» con mezzi «malvagi», è rotto. I mezzi stanno in mano nostra e sono di tale spaventosa portata (in ogni senso: nella produzione, nell'organizzazione e nella distruzione), che ci si chiede dove esistano dei fini commisurati. A quale buon fine si dovranno impiegare dei mezzi così giganteschi? Nell'istante stesso in cui la nostra coscienza sarà matura per lasciare cadere l'idea del bene come fine concedendosi finalmente a quello che è già qui, allora ci potrà essere un certo relax, e l'enorme accumulo di mezzi in favore di scopi immaginari e sempre più remoti diverrà finalmente superfluo. Quindi: solo il kinismo (e non la morale) può arginare il cinismo! Solo un kinismo tranquillo e sereno saprà superare la tentazione che sempre nuovamente ci induce a obliare la vita, che non ha nulla da perdere fuorché se medesima.

Ma ora (dopo aver discusso per un intero capitolo del ritorno di grandi spiriti) tentiamo di figurarci anche un Diogene redivivo. Il filosofo smonta dalla sua botte ateniese; e si dà a frequentare il XX secolo: capita in mezzo a due guerre mondiali, traversa le metropoli del capitalismo e del comunismo, s'informa sul conflitto tra Est e Ovest, ascolta conferenze sulla strategia nucleare, assiste a iniziative televisive, finisce in autostrada, testimone di un'ondata vacanziera, partecipa roteando gli occhi a un seminario su Hegel... Diogene è venuto forse a «disturbare»? In realtà, però, è piuttosto lui che sembra «disturbato»... Aveva insegnato: «Essere pronti a tutto»; tuttavia quello che ora gli capita di vedere lo trova impreparato: è troppo anche per lui. Già gli ateniesi gli erano parsi passabilmente pazzoidi, ma come classificare quel che egli trova nel nostro tempo? Stalingrado, Auschwitz, Hiroshima: gli viene nostalgia delle guerre contro i persiani. Temendo la clinica psichiatrica, Diogene rinuncia anche a girare con la lanterna in pieno giorno. (12) E adesso - fallita la pantomima filosofica -nemmeno saprebbe come e con quali parole parlare a questa gente. Ha notato che oggi noi siamo rigorosamente addestrati a capire il difficile e non il facile; e vede bene come la perversione ci appaia ormai normale. Che fare? Improvvisamente il grande sinopeo prova la sensazione (ignota in quei lontani giorni ateniesi) di dover dire una cosa importante. Un tempo tutto era quasi come un gioco, ora gli sembra che la questione si sia fatta seria. Con riluttanza decide allora di prendere parte anche a questo gioco; anch'egli farà, dunque, il possibile per fingersi serio; imparerà persino il nuovo gergo filosofico, apprenderà a mescolare vorticosamente le parole finché agli altri non giri la testa. E con sovversiva soavità, assumendo una faccia da funerale, anche Diogene si accinge a diffondere tra i contemporanei le cose ridicolmente semplici che ha da dire.

Lo sa: il pensiero ha trasformato i suoi potenziali discepoli in altrettanti maestri nell'uso cinico dei mezzi, il loro intelletto critico funziona eccellentemente. Da codesto intelletto, orbene, il filosofo deve prendere le mosse per insegnare il kinismo dei fini. Ecco la concessione di Diogene alla modernità. Per minare le fondamenta di tale uso moderno dell'intelletto, gli si presentano ora due possibilità: la via ontologica e la via

dialettica. In incognito, Diogene le ha seguite entrambe. E sarà compito nostro decifrarne le tracce.

Note

1 Cfr. I fratelli Karamazov, Milano 1989, vol. I, pp. 259 sgg. (n.d.t.)

2 Considereremo la questione astraendola qui dal suo contesto romanzesco.

3 Un secolo è trascorso da quando Dostoevskij scrisse queste parole e oggi la sua riflessione sembra essersi dispiegata completamente. Cent'anni dacché, nelle tradizioni della sinistra occidentale, è iniziato un congedo d'inusitata determinazione dalla «trascendenza» e dallo «spirito (cristiano) dell'utopia». Cent'anni in cui l'intelligenza ha sperimentato sulla propria pelle e sotto propria responsabilità il carattere ineluttabile del principio di potere e della «ragione di stato». La sinistra al potere: ecco il plesso d'intrichi moral-politici giunti a un nuovo livello di complessità.

4 «Il mondo è tutto ciò che accade» affermerà in seguito il positivismo. Intendendo qui l'espressione «ciò che accade» in senso lato si può dire che i grandi realisti dell'Ottocento furono senz'altro dei positivisti o, quantomeno, tesero a diventare tali. «Ciò che accade» è in Marx (per dirla in generale) la vicenda delle lotte di classe; in Nietzsche la volontà di potenza; in Freud l'universo pulsionale.

5 Non si tratta, è sicuro, del Gesù tramandato dalle Scritture, ma piuttosto di un Gesù dal punto di vista di Giuda; e di un Giuda in cerca di attenuanti. Cinismo tragico teso all'elusione di una colpa insostenibile; in termini psicoanalitici Giuda può inquadrarsi nella dinamica del «parricida suicida» che può vivere senza strozzare nella sua stessa colpa a patto di reperire «i perché e percome» del suo gesto.

6 Nel ripercorrere il concetto di cinismo ci stiamo approssimando al suo terzo livello di dispiegamento, del quale tratteremo nella sezione fenomenologica.

7 Una spinta decisiva in questa direzione ha apportato quello storicismo tendente a individuare nei fenomeni della

coscienza i «prodotti della loro epoca storica»; l'opera storicistica può essere facilmente messa in rapporto a quella compiuta dallo psicologismo o dal sociologismo.

8 Cfr. KzV, pp. 549-559, «Minima Amoralia». (n.d.t.)

9 Applicato al piano politico (-ecclesiale) tale dualismo si manifesta nelle sfere antitetiche del potere e dello spirito.

10 Superamento del nichilismo? «I "superamenti" (...) sono ogni volta peggiori di quel che hanno "superato"» (Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, p. 371; *Dialettica Negativa*, a cura di C.A. Donolo, Torino 1976).

11 Che in linguaggio cristiano si dice «agire per l'altrui bene»...

12 Solo una volta nella modernità s'è potuto ammirare un Diogene di tale statura: durante l'happening metafisico di Nietzsche culminato con il celebre annuncio: «Dio è morto». Fanale di neokinismo.

3. HEIDEGGER E IL «SI» IMPERSONALE, REALISSIMO TRA I SOGGETTI DEL MODERNO CINISMO DIFFUSO

A proposito di questo [il modo di essere quotidiano] risulterà forse non del tutto superfluo notare che l'interpretazione persegue intento puramente ontologico, ben lungi da una critica moralizzante dell'Esserci quotidiano e da velleità «cultural-filosofiche».

Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, § 34

La «vita» è comunque un «affare», che copra o meno i suoi costi.

Ibidem, § 59

Perché vivere quando vi potreste già far seppellire per soli 10 dollari?

Spot pubblicitario americano

Il «Si» impersonale, la non-persona della nostra galleria di cinici, ci ricorda nella sua sciapa immagine i manichini snodabili usati dai grafici per i loro schizzi anatomici e lo studio delle diverse positure del corpo umano. Ma la positura che Heidegger aveva di mira resta del tutto indeterminata, il «soggetto» viene pedinato nella banalità del suo modo di essere quotidiano. L'ontologia esistenziale - trattando il «Si» impersonale (1) e il suo modo di essere nella quotidianità - tenta qualcosa che la filosofia precedente non si era mai sognata di fare: fare dell'ovvietà un oggetto di teoria «alta». Gesto che, già di per sé, attira sul capo di Heidegger un forte sospetto di neo-kinismo. Dove i critici hanno creduto di vedere un «errore» sta forse il sugo dell'ontologia esistenziale heideggeriana. Che catapulta l'arte della piattezza sulle vette della chiarezza concettuale. Se ne potrebbe sottolineare, inversamente, un aspetto satirico secondo cui non il superiore viene degradato, ma l'infimo elevato. È un tentativo di pronunciare l'ovvietà in modo talmente esplicito e acribico che persino gli intellettuali siano «autenticamente» costretti a capirla... In certo senso, nel discorso heideggeriano - con quel suo scurrile affinamento di mezzetinte concettuali - ci viene imbandita una buffonesca prestidigitazione logica: (2) è il tentativo di tradurre nel linguaggio della più sottile tradizione di pensiero europea la nozione misticamente semplice della vita simplex, la vita così come essa appunto è. Il look heideggeriano in stile contadino della Foresta Nera - un contadino che, dalle faccende del mondo, volentieri si ritrae per raccogliersi a elucubrare nella sua malga, ebbene questo look (con annesso il tipico berretto frigio calcato sulla testa) non rappresenta una mera exteriorità. Appartiene essenzialmente a questo modo di filosofare. Dentro si nasconde la medesima, esigente sobrietà. E mostra quanto, per dire in epoca moderna cose semplici e «primitive», si abbia da esser sfrenati se si vuole avere la meglio sui complessi avvitamamenti mentali della coscienza «illuminata». Leggiamo le affermazioni di Heidegger sul «Si», sull'Esserci della quotidianità, e poi sulla Chiacchiera, l'Equivoco, la Deiezione, l'Esser-Gettato eccetera. Finissime variazioni della più sublime banalità, in rapida

sequenza: dentro a «ciò che accade» la filosofia, letteralmente, brancola. Proprio mentre l'analisi ermeneutico-esistenziale di Heidegger va liquidando il conto con il mito dell'Oggettività, essa partorisce anche un durissimo «positivismo del profondo». In tal modo entra in scena una filosofia ambiguamente partecipe di uno spirito epocale sobrio, secolarizzato e tecnicizzato. Il suo pensiero va sì al di là del bene e del male, ma al di qua della metafisica; e solo su questa linea sottile può dislocarsi.

La filosofia dell'esistenza, neokìnismo teorico del nostro secolo, esibisce dimostrativamente l'avventura della banalità nelle sue forme di pensiero. Quel che esso ci presenta sono i fuochi turchi di un'assenza di senso che prende coscienza di sé. Va tenuto ben presente il taglio sprezzante con cui Heidegger, nel motto già citato, si distanzia da ogni «critica moralizzante», quasi a sottolineare come il pensiero contemporaneo abbia abbandonato una volta per tutte le paludi del moralismo tagliando ogni ponte con la «filosofia della cultura». La quale difatti altro non può più essere se non una summa di «aspirazioni»: brame, velleità, megalomanie e «concezioni del mondo» intese nel senso di un XIX secolo che non vorrebbe finire mai. Di contro, in quell'«intento puramente ontologico», vediamo bollire il ghiaccio infuocato della modernità reale, che non abbisogna più di mere spiegazioni illuministe dacché ha ormai di ben lungi «trapassato» ogni possibile criticità analitica. Pensando ontologicamente, parlando positivamente: scevrare la struttura dell'esistenza. A tal fine Heidegger - mentre aggira le coordinate terminologiche del soggetto e dell'oggetto - s'appoggia con notevole sfrenatezza linguistica a un gergo alternativo, *remedium* che inizialmente non appare migliore del suo perduto male. Eppure in questa novità si riflette qualcosa dell'avventura moderno-primitiva: qualcosa che connette arcaicità e tardività, un rispecchiamento del primordiale in quel-V'ultimo. Dentro la sua *Ausgesprochenheit*, cioè nella pronunciata peculiarità dell'eloquio heideggeriano, giunge ad esprimersi ciò che in filosofia non parrebbe neppur degno di menzione. E, nell'attimo in cui il pensiero - esplicitamente «nichilista» - riconosce nell'assenza di senso lo scenario di ogni possibile affermazione o conferimento di senso, il senso dell'assenza del medesimo diventa, sul piano

filosofico, necessario ad articolare un massimo dispiegamento ermeneutico, e qui per «ermeneutica» s'intende appunto l'esegesi del senso, A seconda dei presupposti del lettore ciò potrà rivelarsi tanto allettante quanto peraltro frustrante, vacua ellisse concettuale o magistrale gioco di ombre razionali.

Ma cos'è questo strano ente, questo «Si» che Heidegger ci presenta? Sulle prime vediamo una di quelle sculture moderne che non rappresentano nessun oggetto né alcun significato «particolare» sembrerebbe potersene decifrare dalle lisce superfici. Eppure, nella loro immediatezza, quelle strutture sono reali, concretamente tangibili. Perciò Heidegger sottolinea che il «Si» non costituisce affatto un'astrazione (una sorta di concetto-genere inclusivo di «tutti gli Io»). In quanto ens realissimum, esso andrebbe riferito a ciò che è presente in ciascuno di noi pur deludendo l'aspettativa di un significato personalizzante e di un senso risolto come esistente. Il «Si» esiste, ma «dietro, non c'è niente». È scultura non-figurativa: parte reale, quotidiana e concreta di un mondo, eppure perennemente priva di riferimento a una qualche persona autentica o a un qualche «reale» significato, «Si» è la forma neutra del nostro Io: è l'Io-di-ogni-giorno. Non è ipsità, ichselbst, ossia l'Io-me-stesso. In certa misura il «Si» rappresenta la mia faccia pubblica, la mia medietas. Una proprietà comune, condivisa con tutti gli altri: un Io pubblico rispetto al quale vige sempre il valor medio. Essendo un Io inautentico, il «Si» si sgrava di ogni risolutezza, che è tratto personale in sommo grado; per sua natura esso vuole rendersi lieve ogni cosa, prendere tutto dal lato esteriore e mantenere una parvenza convenzionale. Tale, in un certo senso, anche l'atteggiamento verso se stesso, infatti quel che esso pur di «se stesso» ha, lo assume poi passivamente, un poco inciampandovi come s'inciampa su di un dato posticcio e residuale. In tal modo codesto «Si» può intendersi esclusivamente come inindipendenza, la quale da sé sola e per se stessa soltanto non ha proprietà alcuna. Ciò che il «Si» è, è dato e detto dagli altri; questo spiega la sua essenziale dispersività: esso dapprima viene al mondo, poi vi si perde:

Dapprima e anzitutto non «io» autenticamente «sono» nel senso del me-stesso, ma gli altri piuttosto, nella maniera del Si.

È a partire da questi e come tale che io, a me «stesso», vengo anzitutto «dato». Dapprima e anzitutto Si è l'Esserci e qui, per lo più, ci si ferma. (SuZ, § 27, p. 129). (3)



Giorgio de Chirico, «Il grande metafisico», 1917.

Insomma, in quanto «Si», io vivo già da sempre assoggettato al discreto dominio degli altri.

Ciascuno è l'altro e nessuno se-stesso. Il Si (...) è il Nessuno (SuZ, § 27, p. 128). (4)

Questa descrizione del «Si» - con la quale Heidegger ha creato la possibilità di filosofare sull'Io senza dover ricorrere al pensiero «soggettogettivo» - sembra una ritraduzione

dell'etimologia di «soggetto» (sub-iectum, hypo-keimenon) nel linguaggio quotidiano, nel quale esso significa «assoggettato e succubo». (5) Il «succubo» opina di non possedere più «se-stesso». Né il linguaggio del «Si» («si fa», «si dice» ecc.) esprime alcunché di autentico, meramente partecipando invece alla «chiacchiera» (Gerede!). Nella chiacchiera — per cui tramite si dice quel che appunto si dice - il «Si» si occlude a una reale comprensione del proprio esserci non meno che a una reale comprensione di ciò di cui si parla. Nella chiacchiera, quel che traspare è lo «sradicamento», l'«inautenticità» dell'esserci quotidiano. A questi corrisponde la curiosità che si concede «senza pausa», fugacemente, a tutto quello che via via s'impone come novità. Al «Si» curioso - per quanto anch'esso «agisca comunicativamente» - non importa affatto di «capire», ma piuttosto del suo contrario e cioè: di evitare ogni comprensione, di ben guardarsi dal gettare un'occhiata di autenticità sull'esserci. Tale «guardarsi bene da» è denotato da Heidegger con il termine di «distrazione», termine questo che subito ci fa drizzare le orecchie. Se pur ogni cosa finora era scontata, atemporale e generica, ebbene adesso sappiamo in che punto della storia moderna ci stiamo collocando. Nessun'altra parola porta in sé quel sapore anni Venti con l'intero retrogusto di protomodernità tedesca. Quanto abbiamo sinora udito in merito al «Si» non risulterebbe comprensibile senza la premessa reale della Repubblica di Weimar, con quel clima da dopoguerra febbrile, i suoi mass-media, il suo americanismo, la sua industria cultural-circense e, per l'appunto, quell'avanzatissimo sistema di distrazioni. Solo nell'atmosfera cinica, demoralizzata e demoralizzante della società tedesca del primo dopoguerra, in cui i morti non potevano morire perché si doveva ancora incassare un adeguato profitto politico dalla loro dipartita, lo Zeitgeist era in grado di indurre la filosofia a considerare «esistenziale» l'Esserci e a opporlo quindi (nella sua accezione autentica, consapevole e risoluta in quanto «Essere-per-la-morte») alla Quotidianità. Solo dopo il «crepuscolo degli dèi» (attuato manu militari), solo dopo la «Decadenza dei Valori»: dopo la coincidentia oppositorum sui fronti di una guerra combattuta in trincee nelle quali il «bene» e il «male», baionette alla mano, si erano mutuamente sbudellati, solo dopo tutto ciò

sopravvennero i «miti consigli» sull'«essere autenticamente inteso». Questa è l'epoca che per prima volte un attento sguardo sull'introduzione della socialità intuendovi un reale dominato da fantasmi, imitatori, soggetti-macchina deragliati. Ognuno - anziché «se-stesso» - potrebbe essere la propria ombra nell'Averno. Come fare a saperlo? Di chi mai si potrebbe asserire che sia davvero «se-stesso» e non un «Si» impersonale? Ecco quel che stimola la ponderosa e impossibile distinzione esistenzialistica tra genuino e posticcio, tra autentico e inautentico, tra peculiarmente pronunciato e nebulosamente indistinto, tra la risolutezza propria di ciò che è determinato e l'indecisione comune a quanto è com'è (così, «tanto per essere»):

Tutto sembra genuinamente inteso, capito e detto e in fondo non lo è affatto, oppure non lo sembra e invece lo è (SuZ, § 37, p. 173). (6)

Il linguaggio - così sembra - tiene ancora faticosamente distinti quello che «è così» per davvero e quello che invece «così appare». Ma l'esperienza dimostra che poi tutto si mescola.

Tutto «sembra a». E su questo «sembrare a» s'impunta ora il filosofo. Per i positivisti ogni cosa sarebbe così com'è; nessuna differenza tra «essenza» e «apparenza» (arcaici spiritelli metafisici da liquidare). Ma proprio su una differenza Heidegger insiste tenendovi fermissimamente: l'alterità, irriducibile a un mero «sembrare a», giacché questo «Altro» cela invece di per sé l'essenziale, il genuino e la cosa vera e propria. Tale resto metafisico presente in Heidegger, così come la sua resistenza al puro positivismo, nascondono una volontà di autentico. Vale a dire che un'«altra dimensione» è pur sempre data, ancorché indimostrabile in quanto essa non rientra nelle «cose» che si possono mostrare. L'Altro può essere dapprima affermato solo con la simultanea assicurazione che il suo esito coincide con l'Uno; esteriormente «l'autentico» e «l'inautentico» non si distinguono affatto.

In questa figura del pensiero pulsa l'attualità spirituale più elevata degli anni Venti: vi si postula una differenza che pur si deve «fare», senza peraltro poterla fissare ad alcunché. Finché

questa ambivalenza dell'Uno e dell'Altro risulti quantomeno affermata, non fosse che come fatto fondamentale dell'esistenza, la possibilità dell'«altra dimensione» è formalmente salva. Qui, però, il moto di pensiero di Heidegger sembra già esaurirsi: un salvataggio formale di «ciò che è autenticamente», sebbene questi possa certo apparire uguale all'inautentico. Ora, tutto questo non si fa con mere affermazioni; in ultima analisi anche l'Esserci autentico - tanto lungamente invocato - deve pur sempre riservarsi «qualcosa di speciale» (7) per potersi in qualche modo ancora distinguere. Per ora, dunque, la questione rimane inalterata. Ma, a rendercela ancor più avvincente, Heidegger ribadisce che la «deiettività» dell'Esserci in quanto «Si» non significa affatto uno status primordiale, superiore o più originario, ma solo questo: che fin dappprincipio e «già sempre» l'Esserci è «deietto» nel «Si». Con arida ironia Heidegger nota che il «Si» va cullandosi nell'opinione di condurre una vita piena e autentica mentre si getta senza remore nell'attività mondana. Ma proprio in ciò, di contro, consiste la «deiezione». Dobbiamo ammettere che l'autore di Essere e Tempo sa bene come si stende il lettore (impaziente di conoscere l'Autentico») su un letto di tortura. Diciamocelo in tutta franchezza: questa pronunciata, abissale... piattezza heideggeriana è un tormentone. In modo esplicito e fantastico, veniamo condotti attraverso i giardini perduti di una negatività positiva; Heidegger ci parla del «Si», della sua curiosità, della sua deiezione nell'attività; egli ci parla - in breve - dell'«alienazione», ma rassicurandoci ad un tempo che tutto ciò avviene senza

Man Ray, «Gruccia», 1920. [immagine mancante]

nemmeno l'ombra di una «critica morale»; anzi, al contrario, questa sarebbe un'analisi di «intento ontologico» la quale, parlando del «Si» impersonale, contrassegna non certo un «Sé» declassato, ma piuttosto una qualità dell'Esserci omogenea all'Essere-se-stesso autenticamente inteso. Le cose stanno dunque così fin dal principio e il termine «alienazione» curiosamente non allude affatto a un preesistente, superiore ed essenziale Essere-se-stesso scevro da straniamento! Alienazione -questo apprendiamo - non vuol dire che l'Esserci sarebbe stato

strappato da «se stesso», ma piuttosto che l'inautenticità, la Uneigentlichkeit sottesa a tale alienazione è sin dall'inizio il più potente e originario modo di essere dell'Esserci. In esso nulla si trova che possa dirsi valutativamente erroneo, negativo o falso. L'alienazione è semplicemente il modo di essere del «Si». Cerchiamo di chiarire la coreografia che fa propriamente da sfondo a questi saltamartini mentali: il lavoro concettuale - tendente peraltro verso realistiche sobrietà - è condotto qui ben oltre le più progredite posizioni del XIX secolo. Fino ad allora le Grandi Teorie possedevano la forza del realismo solo se munite di un contrappeso utopico o morale, ma ora anche a questo dominio utopico-morale Heidegger estende il «nichilismo». Se furono tipiche briglie del XIX secolo i legami tra scienza teoretica e idealismo pratico, tra realismo e utopismo, tra obiettivismo e mitologia - ebbene Heidegger avvia una seconda liquidazione della Metafisica; passa alla radicale secolarizzazione dei fini. Egli prende lapidariamente atto della indiscutibile libertà che la vita possiede riguardo ai suoi fini.

Non ci stiamo affatto muovendo verso mete radiose né siamo stati incaricati da alcuna istanza a soffrire oggi per un Grande Domani. (8) Anche rispetto ai fini quel che conta è pensare al di là del bene e del male.

La differenza tra autenticità e inautenticità appare più enigmatica di quel che è in realtà. Ciò appare chiaro sin dall'inizio: non può trattarsi della differenza inerente a una qualche «cosa» (bella/brutta, vera/falsa, buona/malvagia, grande/piccola, importante/trascurabile), giacché l'analisi esistenziale opera ben a monte di tali differenze. In tal modo, resta come ultima differenza pensabile quella tra Esserci risoluto ed Esserci irresoluto; e io direi: tra il conscio e l'inconscio. Ma non bisogna qui intendere l'opposizione conscio/inconscio nel senso di un illuminismo psicologico; una sfumatura rinvia più «resolutamente» al senso qui inteso, che è quello di «consapevole» e «inconsapevole», i quali a loro volta non vanno contrapposti in senso cognitivo né, poi, sul piano del sapere in generale, dell'informazione o della scienza; essi rimandano a qualità esistenziali. Se così non fosse, il pathos heideggeriano dell'autenti- ! cità non sarebbe possibile.

La costruzione dell'«autentico» sfocia, in fin dei conti, nel

teorema dell'«Essere-per-la-morte», ciò che per i critici di Heidegger funge da pretesto di una, peraltro scontatissima, indignazione: nient'altro che tautologismi malaticci riesce ormai ad adunare la filosofia borghese! Fantasie cinerigne in teste di parassita! Ma anche a voler accogliere di tale critica gli aspetti veritieri, vedremo che l'opera di Heidegger - contro l'intentio auctoris — rispecchia quantomeno il momento storicosociale in cui venne concepita; pur enfaticamente adusa a proclamarsi Analisi Ontologica, essa ci fornisce infatti un'involontaria teoria del tempo presente. Nella misura della sua involontarietà, l'Analisi Ontologica palesa una faccia oscura, imputabile di illibertà e addirittura di cecità, il che però non ci esime dal rendere giusto apprezzamento all'altra faccia, quella illuminata. Non esiste concezione tanto aderente al proprio tempo quanto quella dell'«Essere-per-la-morte»; nell'era delle guerre mondiali imperialiste e fasciste questo è il filosofema chiave.

La teoria heideggeriana appare sul punto di flesso tra la prima e la seconda guerra mondiale, ossia tra la prima e la seconda modernizzazione della morte di massa. Il pendolo - superate le Fiandre, Tannenberg e Verdun - muove ora verso Stalingrado, Auschwitz e Hiroshima, la seconda triade della distruzione su scala industriale. Senza industria della distruzione neppure quella della distrazione potrebb'esserci. Leggendo Essere e Tempo non come «mera» ontologia esistenziale, bensì come sociopsicologia in chiave, si spalancano ampie vedute su alcuni nessi strutturali di grande importanza. Heidegger ha colto l'interconnessione tra la moderna inautenticità e la fabbricazione della morte in un modo che poteva apparire intelligibile solamente a chi visse in «presa diretta» l'epoca delle guerre mondiali industrializzate. Allentando per un istante la scomunica che il sospetto di connivenza con il fascismo ha gettato sull'opera di Heidegger, potremmo comprendere che la formula «Essere-per-la-morte» racchiude un potenziale critico esplosivo. Si può allora intendere come la teoria heideggeriana della morte in realtà nasconda un potente atto di accusa del secolo XX al XIX. Il secolo XIX infatti aveva investito le sue migliori energie speculative nel tentativo, condotto mediante Teorie In Grande Stile, di rendere pensabile la morte degli altri. (9) Le grandi

panoramiche evoluzionistiche puntavano a toglier di mezzo il male del mondo - per quanto questi colpiva altri - sublimandolo nei superiori casi di anni venturi e assai migliori: ecco l'equivalenza formale tra Evoluzione, Rivoluzione, Selezione, Lotta per l'Esistenza e Sopravvivenza del Migliore; ecco l'Idea di Progresso ed ecco il Mito Razziale. In tutte codeste concezioni venne sperimentato un punto di vista capace di oggettivare il soccombere. Degli altri. Con la teoria heideggeriana della morte, il pensiero del XX secolo volta le spalle a questi ibridi prodotti teorici del cinismo ottocentesco. Esternamente muta solo il pronome personale: «si muore» diviene «io muoio». L'essere consapevole della morte è il luogo della rivolta heideggeriana contro la «continua azione sedativa intorno alla morte», ciò da cui una civiltà iperdistruttiva necessariamente dipende. Il militarismo totale della guerra industrializzata costringe nel quotidiano a rimuovere la morte, nel modo più completo possibile; con l'incitamento alla rimozione più ipnotica e narcotica possibile, oppure allo scaricamento della morte medesima sugli altri: ecco la legge della Zerstreung, della moderna distrazione. La situazione mondiale, a patto d'intenderla, sussurrava agli esseri umani: la vostra distruzione è solo questione di tempo e il tempo necessario alla distruzione è il tempo della vostra distrazione; la distruzione a venire ha per l'appunto per presupposto la vostra distrazione, ossia la vostra irresolutezza a vivere. Il distratto «Si» impersonale è quel modo del nostro esistere mediante il quale noi stessi ci ritroviamo in universali contesti mortiferi e andiamo cooperando con l'industria della morte. Mi pare che Heidegger tenga qui in mano il bandolo di una filosofia della scalata bellica giacché la corsa militare altro appunto non significa se non assoggettarsi alla legge del «Si» impersonale. Tra i passi più pregnanti di Essere e Tempo annovero questo: «Il Si non lascia sorgere il coraggio dell'angoscia davanti alla morte». (10) Chi si arma sostituisce il «coraggio dell'angoscia della morte» con la protesi militare. (11) L'apparato «militare» è il miglior garante del fatto che io non debba morire la «mia propria morte»; esso mi garantisce ausilio nel tentativo di rimuovere l'«io muoio» onde avere in cambio un «si muore», una morte in contumacia, in istato di straniamento e stordimento politico. Si fa una «scalata». Ci si

distrae. Si muore.

Nell'«io muoio» di Heidegger trovo il nucleo cristallino attorno a cui strutturare il realismo filosofico di un nuovo tunisino. Da questo apriori kinico, ossia l'«io muoio», nessun Fine Superiore deve a tal punto scostarsi da trasformare la nostra morte in un mezzo per un fine. L'assenza di senso del vivere -di cui tanta stupida chiacchiera nichilista s'ammanta - fonda anzitutto la piena godibilità del vivere medesimo. All'assenza di senso non è correlata solo la disperazione, l'incubo di un Esserci oppresso: a quell'«Assenza» è soprattutto connesso il gaudio vitale. Portatore di senso e di energia consapevole, un festoso qui e ora oceanico.

Che per Heidegger stesso le cose stiano in modo assai più tetro - oscillando tra le sfumature di un grigiore quotidiano e i violenti bagliori dell'Angst, dell'angoscia dipinta in tinte mortuarie - è fatto ben noto, e ben si armonizza all'aura malinconica dell'opera di questo filosofo. Eppure, nel pathos dell'«Es-sere-per-la-morte», vi è un granello di sostanza catartica; un pathos ascetico che — nel linguaggio del XX secolo - può dare voce al kinismo dei fini. Nel suo funzionamento la società ci impone come fini da perseguire legami e laccioli che ci condizionano in un Esserci inautentico. L'attivismo mondano fa di tutto per rimuovere la morte - ma l'esistenza autentica trova il suo punto di accensione anzitutto in questo: che io, in vigile consapevolezza, riconosca il mio modo di essere nel mondo, faccia a faccia con l'angoscia e davanti alla morte che si annuncia quando io rifletto a fondo il fatto che sono proprio io colui che - alla fine del mio tempo - la mia morte attende. Heidegger trae da ciò la conseguenza di una originaria Unheimlichkeit, di un inquietante straniamento dell'Esserci; il mondo non può infatti configurare la dimora protettiva dell'uomo. Poiché l'Esserci è fin dalle sue radici inquietante straniamento, l'«uomo senza dimora» (che nella filosofia spunta dalla terra bombardata, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale) sente un anelito a rifugiarsi in abitazioni e patrie artificiali in cui abitare abitudini che escludano l'angoscia.

Naturalmente tali proposizioni - seppure generalissime - hanno una concreta per quanto vaga relazione con i fenomeni

del momento storico di allora. Heidegger non a caso è contemporaneo del Bauhaus, del nuovo abitare, del primo urbanismo, dell'edilizia popolare, delle teorie sui centri residenziali nonché delle prime comuni agricole. Il suo discorso filosofico partecipa misteriosamente alla moderna problematizzazione dei sentimenti abitativi, del mito-casa e del mito-città. Se l'assenza di dimora dell'uomo ha voce, ebbene questa non si alimenta solo dell'orrore per il grigiore che Heidegger, incorreggibile provinciale, prova di fronte alle moderne forme della vita metropolitana. È il rifiuto dell'utopia delle case e delle città da costruire, cioè il rifiuto di un'utopia centrale della nostra civilizzazione. In realtà, il socialismo - in quanto necessariamente affermatore di valori industriali - è un prolungamento cittadino dello «spirito dell'utopia»; esso promette la fuoriuscita dalle «città inospitali», ma con i mezzi «urbani» perseguendo una Città Nuova, la città finalmente e definitivamente umana, la Patria dell'Uomo. Ma in questo genere di socialismo si nasconde sempre un sogno co-alimentato dalla miseria metropolitana. Il provincialismo di Heidegger non prova alcuna comprensione per tutto ciò. E' uno sguardo dall'«eterna provincia» che giammai si lascerà persuadere, possano esservi al mondo luoghi più belli della campagna. Heidegger - a dirla da interpreti volenterosi - rompe le fantasie spaziali moderne dove la città sogna della campagna e la campagna della città. Entrambe le fantasie sono ugualmente condizionate e deformate. Heidegger compie - vuoi in senso letterale, vuoi metaforicamente - un ritorno «postistorico» alla campagna.

Proprio negli anni della più dissoluta modernizzazione - i cosiddetti Golden Twenties - la città, già luogo dell'Utopia, comincia a perdere il suo fascino: soprattutto Berlino - capitale del primo Novecento - profonde un suo prussiano impegno ad annegare l'euforia metropolitana in atmosfere sobriamente illuminate. Centro focale dell'industria, della produzione, del consumo e della miseria di massa, Berlino è insieme anche la città più esposta all'alienazione; in nessun altro luogo la modernità viene pagata così cara quanto nelle città massificate. Il lessico che Heidegger impiega nell'analisi del «Si» impersonale sembra fatto apposta per restituire espressione al disagio



George Grosz, «Automati repubblicani», 1920.

che le città della cultura provano verso le loro proprie forme di vita. Cultura di Distrazione, Chiacchiera, Curiosità, Straniamento, Decadenza (a ogni vizio possibile è dato di pensare),

Profuganza, Angoscia, Essere-per-la-morte: parole che evocano grandiose miserie metropolitane che vediamo riflesse su di uno specchio cupo e forse troppo finemente levigato. Il kinismo provinciale di Heidegger cela un'impetuosa tendenza alla Kulturkritik. Ma non è solo per disperato provincialismo che un filosofo di quel rango si ritrae dall'Utopia borghese-cittadina e socialista; si tratta, piuttosto, di una svolta kinica nel senso che le grandi finalità e proiezioni della società metropolitana vengono abrogate. Un riorientamento verso la provincia potrebbe significare anche un riorientarsi verso una macrostoria più attenta di quanto tutte le ideologie industriali

non fossero alle regole di natura, agricoltura ed ecologia. La storia scritta da uno storico dell'industria è, lo si voglia o no, una microstoria. La storia della campagna conosce invece il ritmo di una temporalità ben più ampia. In breve: la città non rappresenta il coronamento dell'esistenza, né questo ci potrebbe venire dalle finalità del capitalismo industriale, o dal progresso scientifico; più civiltà, migliore stile abitativo, maggior automobilità, cibi più appetitosi: neppure questo soddisfa in modo definitivo. Ciò che è autentico conterà sempre in qualcos'altro. Tu devi sapere chi sei. Tu devi capire che la consapevolezza dell'Essere-per-la-morte rappresenta la suprema istanza del tuo poter essere; ti balza addosso nell'angoscia: *carpe diem!* Ecco il tuo istante - se hai coraggio a sufficienza per fare fronte all'«angoscia» (Angst).

«Angoscia "autentica" (...) è - predominando la deiezione e la pubblica opinione - cosa rara». (12) Chi punta sulle rarità fa una scelta elitaria. Esserci autenticamente è dunque cosa per pochi. Cosa ci ricorda tutto ciò? Non intravediamo forse il Grande Inquisitore, che discerne e separa i molti dai pochi; i pochi che reggono il peso della Grande Libertà; e i molti che vogliono vivere da «schiavi ribelli», indisponibili a incontrare la Vera Libertà, la Vera Angoscia e il Vero Essere? Quest'elitarismo - inteso in modo del tutto apolitico, ma accolto da un'élite realmente esistente - doveva così debordare nella sfera sociale orientando, quasi inevitabilmente, opinioni politiche. Il Grande Inquisitore possedeva in ciò il vantaggio di una consapevolezza politica cinica e priva d'illusioni. Heidegger, di contro, era (rimasto) un ingenuo, privo di chiara consapevolezza del fatto che da una tradizionale mistura di accademismo apolitico, coscienza elitaria e sentimento eroico, vengono generate quasi con cieca necessità delle decisioni politiche. Per un certo periodo egli cadde - e si direbbe che cadde coerentemente - nel cinismo del Grande Inquisitore ariano. L'analisi s'avverò involontariamente proprio per lui. Tutto sembrava come se. Suonava come se fosse stato «genuinamente inteso, capito e detto» e invece non lo era affatto. Il nazionalsocialismo - «movimento», «insurrezione», «decisione» - era parso somigliare alla visione heideggeriana dell'Essere (autenticamente, risolutamente, eroicamente) per la morte; quasi che il fascismo fosse la rinascita dell'autenticità

dalla decadenza, quasi che questa moderna insurrezione contro la modernità rappresentasse la reale prova di un'esistenza risoluta a riapprodare a se stessa. Come non pensare a Heidegger, riandando alla sovrana notazione di Hannah Arendt sugli intellettuali nel Terzo Reich, certo non fascisti, i quali tuttavia, già che c'era il nazionalsocialismo, «s'inventano qualcosa per»... In realtà Heidegger s'inventò un mucchio di cose, poi scoprì quel che il movimento nazista aveva «autenticamente» in capo. L'inganno non poteva durare a lungo. Proprio il nazionalsocialismo avrebbe chiarito quanto avesse mai an sich il «Si» impersonal-ariano: il «Si» come dominatore, il «Si» come mossa narcisista e autoritaria al tempo stesso, il «Si» come soggetto della lussuria omicida e dello sterminio burocrattizzato. L'unica autenticità del nazismo consisté nel trasformare distruttività latenti in fenomeni manifesti, partecipando iperdirettamente un cinismo ormai esplicito, peculiarmente pronunciato e senza più remore. Fascismo - soprattutto nella versione tedesca - è «disvelamento» della distruttività politica portata alla sua forma più cruda, incoraggiata a tale crudezza dalla formula della «Volontà di potenza». Fu come se un Nietzsche terapeuta al modo del training autogeno avesse detto alla società capitalista: Dalla volontà di potenza siete in fondo già divorati, e allora: fuori tutto! Riconoscetevi per quel che siete veramente! (13) - la qual cosa i nazisti hanno poi eseguito, facendo venir fuori «tutto», anche se in ambito non terapeutico, ma, come ben si sa, nel bel mezzo della realtà politica. Forse fu la leggerezza del teoreta Nietzsche a fargli credere che la filosofia si esaurisca in diagnosi pro > vocatorie, prive di una vincolante soluzione terapeutica. A chiamare il diavolo per nome occorre conoscere poi un modo per reagirgli, perché nominare il diavolo - o come Volontà di potenza, o come Aggressività - significa riconoscere una realtà, e riconoscere questa realtà significa in qualche modo «scatenarla».

Da Heidegger in poi - sia pure in modo cripticamente cifrato - un rampollo dell'antico impulso kinico è nuovamente tra noi, pronto a intervenire con criticità negli eventi sociali; in ultima analisi esso conduce ad absurdum la moderna coscienza della tecnica e del dominio. E, forse, perderebbe molto della

sua arrogante tetraggine esistenzial-ontologica per chi intendesse la buffonesca prestidigitazione filosofica (philosophische Eulenspiegelei). Una furiosa fantasmagoria, finalizzata a condurre la gente a non lasciarsi più illudere da nulla, si mostra poi terribilmente arida quando si tratta di comunicare quella cosa semplicissima che ho chiamato kinismo dei fini. Ispirata dal kinismo dei fini, la vita potrebbe riprendere a palpitare del suo calore, dopo la glaciazione del fare, dominare e distruggere cui il cinismo dei mezzi l'aveva condotta. La critica della ragione strumentale preme per essere portata a compimento in una critica della ragion cinica. Nella quale si tratta di scevrare il pathos heideggeriano dalla mera coscienza della morte. Autenticità - se tale espressione ha davvero un senso - viene da noi esperita piuttosto nell'amore e nell'ebbrezza erotica, nell'ironia e nel riso, nella creatività e nel senso di responsabilità, nella meditazione e nell'estasi. Così, scevrandosi, Quel Singolo (che pensa esistenzialisticamente di possedere nella morte il suo unico e più autentico avere) scompare. Sull'apice del poter essere esperiamo non solo il tramonto del mondo in morte solitaria, ma anche, e ben di più, il tramonto dell'io nel darsi al mondo inteso come ens communissimum.

D'accordo, la morte tra le due guerre mondiali ha scosso la fantasia filosofica reclamando per sé, quanto meno in filosofia, lo ius primae noctis del kinismo dei fini. Il che non è molto lusinghiero per il rapporto tra filosofia dell'esistenza ed esistenza tout court, se poi l'unica cosa che le viene in mente, a domandarle cos'abbia da dire della vita vera e propria, è la «propria morte». E dice proprio che non ha Niente da dire (e qui il «niente» va proprio scritto con l'enne maiuscola). E' un paradosso, questo, che connota la spaventosa mobilitazione di forze intellettive sottese a Essere e Tempo: una gigantesca ricchezza concettuale non fu mai investita per traslare un contenuto così «povero» (beninteso «povero» in senso mistico). L'opera esorta insistentemente e in modo patetico il lettore a condurre una vita autentica, ma si circonfonde di silenzio alla domanda:

«Sì, ma come?». L'unica risposta, fondamentale, che se ne trae - una volta decifrata (nel senso di cui sopra) - dovrebbe suonare: «Consapevolmente». Non più, quindi, una

morale concreta che codifichi quel che si deve e non si deve fare... Eppure, se il filosofo non ha più parte alcuna nella distribuzione di compiti morali, certo gliene resta in quella di una penetrante suggestione all'autenticità. Ergo: tu farai quel che vuoi, e vorrai fare quel che devi, ma insomma fallo in modo tale che, di quel che fai, tu possa rimanere intensamente consapevole.

L'ultima parola esistenzial-ontologica sull'etica è dunque: «amoralismo morale»? In realtà sembra che l'ethos della vita consapevole sia l'unico sostenibile tra le correnti del moderno nichilismo proprio perché esso, in fondo, un ethos non è. (14) Non soddisfa neppure le esigenze funzionali di una morale surrogata (come potevano invece fare le varie utopie dislocando il bene nel futuro e aiutando così a relativizzare il male che su tal via ne incoglieva). Chi davvero pensa al di là del bene e del male, riconosce qualche importanza a un'unica contrapposizione che è ad un tempo anche l'unica che possiamo dominare senza stress idealistici, in forza del nostro proprio Esserci: l'opposizione tra agire consapevole e agire inconsapevole. Se Sigmund Freud in una famosa istanza formulò la proposizione: Dov'era l'Es dovrò esser Io; Heidegger direbbe: Dov'era il «Si», dovrà esser l'autenticità. Autentico sarebbe - interpreto liberamente - quello status cui perveniamo realizzando nel nostro Esserci un continuum della consapevolezza. La sola situazione capace di rompere l'incantesimo dell'inconsapevolezza, in cui vive la vita umana - e quella socializzata anzitutto; la distratta consapevolezza del «Si» è condannata a rimanere discontinua, im-pulsivo-reattiva, automatica, e priva di libertà. Il «Si» è costrizione. Invece l'autenticità consapevole (accogliamo questa espressione in via provvisoria) enuclea per sé una superiore qualità della vigilanza. Essa pone nel proprio agire l'intero peso della sua risolutezza ed energia. In termini analoghi parla il buddhismo. Mentre l'io-«Si» dorme e l'Esserci del sé autentico si risveglia a se stesso: chi ricerca se stesso in un vigile continuum di consapevolezza, trova - al di là della morale - quel che di per sé va fatto nella sua situazione.

La profondità del sistematico amoralismo heideggeriano (15) è dimostrata dalla reinterpretazione del concetto di «coscienza» (Gewissen): Heidegger costruisce (in modo al

tempo stesso prudente e rivoluzionario) una «coscienza incosciente». Se la coscienza per tutti i millenni della storia morale europea è valsa quale istanza interiore atta a dirmi che cosa sarebbero il bene e il male, Heidegger la intende adesso come una vuota coscienza. Una coscienza che non rilascia dichiarazioni. «La coscienza parla solamente ed esclusivamente secondo la modalità del tacere». (16) Ecco riapparire una caratteristica figura concettuale heideggeriana: l'intensità insignificante. Al di là del bene e del male approdiamo a un lautes Schweigen, un interminabile, rumoroso silenzio, una consapevolezza intensa, che non giudica e che solo si limita, vigilmente, a guardare ciò che accade. Coscienza, intesa un tempo quale istanza morale interiore, s'approssima ora al puro e semplice essere nel pieno possesso delle proprie facoltà mentali. La morale - partecipando alle convenzioni e ai principi della società - riguarda solo il comportamento del «Si» impersonale. Resta invece - quale territorio del Sé autentico - la sola consapevolezza, quella puramente risoluta: una presenza vibrante.

In un patetico ductus argomentativo, Heidegger scopre che questa «coscienza incosciente» serba in sé un appello rivolto a noi - un «appello a esser in causa» (Aufruf zum Schuldigsein).

Essere in «causa», cioè in «debito», o meglio in «colpa»: ma in colpa di che!? Nessuna risposta. Che la vita «autentica» sia in qualche modo colpevole a priori? È la dottrina cristiana del peccato originale che fa qui nascostamente ritorno? Se così fosse, avremmo abbandonato il moralismo solo in apparenza. Ma - se l'Essere-sé, autenticamente, è descritto come Essere-per-la-morte - viene naturale da pensare che quell'appello allo Schuldigsein configuri un collegamento esistente tra il proprio Essere-ancora-in-vita e la morte degli altri: Mors tua vita mea; chi vive autenticamente intende se stesso come un sopravvissuto, uno cui - essendo la morte appena passatagli accanto - l'intervallo che lo separa dal secondo e definitivo incontro con la morte appare un puro differimento. In questa estrema zona confinaria di riflessione amorale l'analisi heideggeriana - com'è da attendersi - procede con logica serrata.

Che egli fosse conscio di muoversi su terreno minato è reso evidente dalla questione che lui stesso solleva: «Appellarsi

all'essere in colpa non è appello alla malvagità?». Sarebbe autenticità quella in cui noi fossimo autori risoluti di malvagità? Come per esempio facevano i fascisti che si richiamavano al nietzscheano «Al di là del bene e del male» per compiere (molto al di qua, invero) il male? Dinanzi a tale possibile conseguenza logica, Heidegger si ritrae spaventato. L'amoralismo della «coscienza» non è inteso come appello alla malvagità, ci assicura. Lo Heidegger del 1927 serba pur sempre questa preoccupazione, carica di presentimento. Senonché il filosofo mancò, nel 1933, il momento della verità, lasciandosi ingannare dal look fraseologico hitleriano, di apparenza attivistico-decisionista-eroica. Ingenuo di cose politiche, egli credette di trovare nel fascismo una «Politica dell'autenticità» e - cieco come sa esserlo solo un professore universitario tedesco - si concesse una proiezione dei propri filosofemi sul movimento nazista.

Tuttavia, non si deve perdere d'occhio che Heidegger, se guardiamo alla sua centrale prestazione filosofica, non sarebbe «di destra» neppure se avesse agito sul piano politico in modo assai più confuso di quel che in realtà fece. Infatti, con il suo kinismo dei fini - come io lo chiamo -, egli ha demolito per primo le Grandi Teorie utopico-moralistiche del XIX secolo.

Egli, con questa prestazione, resta uno dei capostipiti nella genealogia di una sinistra nuova e diversa: una sinistra non più ancorata alle costruzioni ibride della filosofia della storia ottocentesca; una sinistra non più complice dello spirito cosmico nello stile dogmatico-marxista della Grande Teoria (termine che preferisco a «concezione del mondo»); una sinistra non più votata alla dogmatica dello sviluppo industriale senza «se» né «ma»; bensì, piuttosto, una sinistra capace di rivedere la saccente e gravosa tradizione materialista; che non presuppone la morte di altri affinché la «propria causa» proceda, vivendo invece del fatto di aver compreso che a quanto vive può importare solo di sé; una sinistra che non dipende affatto dalla fede statalista come panacea di ogni moderno scompenso.

Senza saperlo e, per buona parte, addirittura senza volerlo sapere (qui da noi con rabbiosa risolutezza nel non volerlo nemmeno riconoscere), la Nuova Sinistra è una sinistra esistenzialista, una sinistra neo-kinica; e arrischio il conio: una

sinistra heideggeriana. Soprattutto nel Paese in cui la Teoria Critica ha eretto un tabù pressoché infrangibile sull'omologo «fascista», quanto ho detto rappresenterebbe un'opportunità per stimolanti riflessioni. Eppure: a chi mai è saltato in mente di indagare a fondo e con precisione le linee repulsive tra le correnti esistenzialiste e la sociologia filosofica discendente dalla sinistra hegeliana? Mi domando se sotto sotto non ci sia una gran copia di somiglianze e analogie tra Adorno e Heidegger. Quali ragioni hanno realmente presieduto all'evidente incomunicatività tra i due filosofi? (17) Chi mai potrebbe dire quale tra questi due filosofi abbia elaborato la «scienza più triste»?

E Diogene? L'avventura esistenzial-ontologica è valsa per lui la pena? La sua lanterna avrà trovato l'uomo? Gli sarà riuscito di istillare nelle teste l'indicibilmente semplice? Credo che lui stesso ne dubiterebbe. Non starà meditando di chiudere l'intera impresa filosofica? In realtà non sopporta la trista complicatezza della situazione. La strategia del collaborare-per-trasformare coinvolge l'attore della trasformazione nella malinconia collettiva. Alla fine, lui - che pur era maggiormente vitale - resta solo maggiormente triste, e difficilmente potrebbe essere altrimenti. Uno di questi giorni Diogene darà magari le dimissioni; forse si leggerà accanto all'entrata dell'aula che il corso del docente X è sospeso a tempo indeterminato. Voci riferiranno di averlo visto comprarsi un sacco a pelo all'American Shop, e poi verrà notato nei pressi di un bidone delle immondizie. Alticcio, ridacchiante, con la mente turbata e l'animo sconvolto...

Note

1 Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* = SuZ (Essere e Tempo, tr. Pietro Chiodi, Milano 1970).

2 L'espressione in lingua originale è qui «logische Eulenspiegelerei», gioco di parole intraducibile. «Eulenspiegel» è il «buffone» o «buontempone», ma anche e soprattutto uno che crede o finge di agire coscienziosamente, mentre in realtà si comporta da sconsiderato: un cacasenno. Il gioco di parole

«logische Eulenspiegelei» (Kev, p. 370), cioè per cominciare «Eulenspiegelei logico», significa quindi all'incirca «burla logica». Ma «Eulenspiegelei», che vuol dire per l'appunto «burla» o «gherminella», configura anche una sorta di chiasma comico tra due nomi composti. L'uno (Eulenspiegel) è un nome proprio e l'altro (Spiegelei) un nome comune. A entrambi è comune «Spiegel» («specchio»). Spiegelei è l'uovo («Ei») «specchiato», cioè all'occhio di bue. Mentre Till Eulenspiegel è il nome di un popolare eroe letterario del Rinascimento fiammingo, prototipo del burlone nordico (vedi illustrazione a p. 91). C'è poi una (falsa) etimologia: «specchio per civette» («Eule = «civetta», ma anche «femmina poco attraente», «spolverino», «scopettino»).

Più gaglioffa è l'etimologia corretta, dall'olandese «uulen - speegel», ove il verbo «uulen» significa «pulire», «nettare» e «speegel» «specchio», ma anche «didietro» (qui presumibilmente «didietro»). Il sostantivo sembra assumere perciò anche il senso volgare del nostro «stracciaculo» e simili. Cfr. anche Duden, Deutsches Universalwörterbuch (1989), sub. voce, p. 467. (n.d.t.)

3 Cfr. M. Heidegger, op. cit., p. 166. (n.d.t.)

4 Ibidem, p. 164. (n.d.t.)

5 Su questa «ritraduzione» e quel che esser succubi e assoggettare significa nel-l'ambito della conoscenza cfr. KzV, n, pp. 639-641 e 652-659.

6 M. Heidegger, op. cit., p. 218. (n.d.t.)

7 «Qualcosa di speciale»... Come dice il Mefistofele goethiano: «Non mi fossi serbato il fuoco, io nulla di speciale avrei per me» («Hättich mir nicht das Feuer vorbehalten / Ich hätte nichts Aparts für mich»).

8 Nichilismo? La critica marxista per lungo tempo non ha voluto vedere in Heidegger altro se non il canto del cigno di una borghesia decadente abbandonata addirittura dalla Volontà di Futuro. Heidegger come vessillifero di un nichilismo fascistoide e di un culto mortuario? Improbabile. Piuttosto latore di un impulso contro i socialismi del «Grande Domani», contro le utopie di sacrificio perenne.

9 Riprendo qui un motivo di Michel Foucault.

10 Cfr. SuZ, 51, p. 254; tr. it., cit., p. 310. (n.d.t.)

11 Cfr. KzV, II, pp. 791-806: «Prothesen - vom Geist der

Technik»; pp. 812814: «Totalprothetik und technischer Surrealismus»; pp. 909-920: «Weimarer Doppelbeschlüsse oder die Sachlichkeit zum Tode». (n.d.t.)

12 Cfr. SuZ, 40, p. 190; tr. it., cit., p. 238. (n.d.t.)

13 Conferire a Nietzsche una collocazione storica dignitosa dipenderà sempre dalla sua «Volontà di potenza». Incoraggiamento a cinismi imperiali? Ammissione catartica? Moto estetizzante? Autocorrezione di un inibito? Slogan vitalistico? Metafisica del narcisismo? Agit-prop della detabuizzazione?

14 Moderno equivalente del delfico «conosci te stesso!». Mentre l'Io freudiano cade piuttosto nel «Si». Lo psicoanalizzato è un conformizzato, un livellato?

15 Questo amoralismo, frutto di riflessione che porta in sé - paradossalmente - la muta promessa di un'eticità autentica, ha trovato il suo avversario nel moralismo socialista. Anche la Kritische Theorie più recente si è disancorata dal quasi-amoralismo sensibilibista della Teoria Estetica adorniana dirigendo in rettilinea strategia argomentativa verso una positività etica. Ciò può in certo senso marcare un progresso; solo che scampi al pericolo di una ricaduta dietro la radicale modernità dell'amoralismo esistenziale e di quello estetico. Tale amoralismo, infatti, già rielabora le moderne esperienze di ogni morale e di ogni imperativo categorico: poiché tali forme del Dovere sbocciano in stress idealistici, l'etica deontologica finisce per partorire i suoi becchini (sceptsi, rassegnazione, cinismo). Il moralismo ci sospinge mediante quel suo Tu-Devi verso un ineluttabile Io-Non-Posso. L'amoralismo, invece, prendendo le mosse dal Tu-Puoi, tiene realisticamente conto del fatto che qualche Io-Posso, risulterà in fin dei conti anche la cosa giusta. La svolta verso la filosofia pratica, che contrassegna oggi con giusta, mondaneggiante felicità ogni pensiero dei fondamenti, non deve tentarci verso un nuovo imperativo categorico con cui muovere ancora alla conquista dell'Essere. La ragione cinica sviluppa perciò un'etica non deontologica, che incoraggia a fare quello che si può senza intricarsi nei depressivi meandri del Dovere.

16 Cfr. SuZ, 56, p. 273; tr. it. cit, pp. 331 sgg. (n.d.t.)

17 Di tali quesiti s'è di recente occupato Hermann Mörchen nel suo ponderoso Heidegger und Adorno.

CAPITOLO IV.

FENOMENOLOGICHE I

CINISMI CARDINALI

*Ad alcuni nudi pensieri, in un momento di furioso malumore,
ho ristrappato via le foglie di fico...*

Heinrich Heine, dalla Prefazione a Germania, una fiaba
d'inverno

Il cinismo cela in sé più di quanto lo si crederebbe a prima vista capace. Come si suol dire: se gli dai un dito ti prende il braccio. Inizialmente, per curiosità, volevamo «vedere che c'è» ed eccoci caduti - ma lo si capisce troppo tardi - in una vicenda che ci cambia i connotati. Volevamo gettare uno sguardo sul cinismo e scopriamo che esso da gran tempo ci aveva assoggettati al suo dominio.

Finora abbiamo presentato il concetto di cinismo in due versioni, e una terza se ne prospetta ora. La prima versione concettuale si poteva così formulare: cinismo è la falsa coscienza illuminata, la coscienza infelice nella forma che ne risulta dalla modernizzazione. L'approccio, intuitivo, è qui annunciato da un paradosso; è l'articolazione di un disagio di un mondo pervaso da minuscole follie, da false speranze, ciascuna accompagnata dalla sua delusione, con l'avanzata degli spostati e il blocco della ragione, la profonda lacerazione che attraversa le coscienze moderne e sembra sancire divorzio eterno tra ragionevolezza e realtà, fra ciò che si sa e ciò che si fa. In quest'ambito descrittivo, perveniamo a un'immagine patografica, utile a sondare i fenomeni schizoidi; in essa si

sono cercate parole adatte alle strutture perversamente complicate di una coscienza ormai riflessiva (e forse ancor più trista che falsa), che, per la necessità di autoconservarsi, esercita in perdita secca una perenne autosconfessione morale.

Nella seconda versione, il concetto entra in ambito storico; si delinea un conflitto che, nell'antica critica alla civiltà, apparve per la prima volta sotto il nome di kynismòs, e fu, il cinismo antico, un impulso di individui risoluti a mantenersi pienamente razionali e vitali contro i contorcimenti e le semiragionevolezza delle società in cui vivevano. Esistenza resistenziale, ilare, recalcitrante, che si richiama alla natura intera e alla pienezza della vita; essa si avvia come «individualismo» plebeo, pantomimico, scaltro e di pronta battuta; parte di ciò viene poi trasmesso per osmosi alla più seria filosofia stoica, e qui si delineano iridescenti connessioni con il cristianesimo, poi distrutte dal modo in cui la teologia cristiana negherà (giungendo fino a demonizzarlo) il lascito del mondo antico e pagano. Il termine «cinismo» è, di contro, riservato per designare la risposta dei potenti e della cultura dominante alla provocazione kinica di cui s'è detto; certo, i potenti perce-piscono bene quel che di vero c'è nel kinismo, ma non per questo demordono dal reprimerlo. Essi sanno quello che fanno.

Il concetto si sdoppia, dunque, nei due opposti - kinismo e cinismo - corrispondenti grosso modo alle nozioni di resistenza e repressione, meglio: all'autoconcretizzazione corporea nella resistenza e allo sdoppiamento schizoide nella repressione. In tal modo il concetto di kinismo viene separato dalla sua origine storica per trasformarsi in una silhouette tipologica capace di sempre nuove apparizioni nelle epoche in cui - nelle civiltà della crisi e nelle crisi della civiltà - le coscienze prendono a cozzare le une contro le altre. Kinismo e cinismo, pertanto, sono costanti della nostra storia, forme paradigmatiche della coscienza polemica «bassa» ovvero, rispettivamente, di quella «alta». In esse si dispiega il contrasto tra culture «alte» e culture «popolari» nella forma di un disvelamento che denuncia i paradossi insiti alle etiche «alte».

Ed ecco che la terza versione del concetto di cinismo procede qui verso una fenomenologia delle forme della coscienza polemica. La polemica s'impenna costantemente

intorno alla giusta concezione della verità in quanto «nuda» verità. Il pensiero cinico, infatti, può fare la sua apparizione solo dove, sulle cose, sia divenuta possibile una duplice veduta: ufficiale e ufficioso, velata e nuda, dal punto di vista dell'eroe e da quello del cameriere. In una cultura in cui si viene di regola ingannati, non si pretende meramente di conoscere la verità, ma piuttosto la nuda verità. Laddove nulla può sussistere senza il permesso dei superiori, ciò che occorre è cavar fuori i «nudi» fatti, e quel che ne dirà la morale non importa. In certo modo «dominare» e «mentire» sono qui sinonimi. Perciò, la verità del padrone e quella del servo hanno suoni diversi.

In quest'esame fenomenologico di figure bellicose della coscienza dovremo superare il fatto di parteggiare a favore del kinismo; dovremo anzitutto osservare asciuttamente come le forme di coscienza proprie al kinismo e quelle proprie al cinismo, in alcuni ambiti di valore qui prescelti (politico, sessuale e religioso), si contrappongano, si relativizzino reciprocamente, entrino in frizione o infine imparino anche a conoscersi e a bilanciarsi. Nell'ambito dei «cinismi cardinali» emergeranno i lineamenti di una storia dello spirito militante. Vi si delinea cioè quel «lavoro all'ideale» nato nel cuore delle etiche culturali «alte». Come si vedrà, non si tratterà certo di una «fenomenologia dello spirito» in senso hegeliano. (1) E con quella husserliana ha altrettanto poco a che fare, se non l'inossidabile, filosofico grido di battaglia: ai fatti!

1. CINISMO DI STATO E DI POTENZA

*Je n'ai rien, je dois beaucoup,
je donne le reste aux pauvres.*

Testamento di aristocratico

*Anche l'imperatore va al gabinetto?
La domanda mi occupa non poco e corro dalla mamma.
"Finirai in galera", dice mamma.
Quindi l'imperatore non va al gabinetto.*

Ernst Toller, Una giovinezza in Germania, 1933

Con la guerra e i preparativi bellici vanno di pari passo: astuzie diplomatiche, disinnescio dei concetti morali, verità in ferie e una messa solenne per il cinismo.

James Baldwin, premier britannico, 1936

I soggetti della realtà politica, stati e imperi, possono essere paragonati con ciò che gli eroi rappresentano in quella militare. Quanto più risaliamo il corso della storia, tanto più le figure dei re e degli eroi si accostano, fino a fondersi nell'idea di una monarchia eroica. Nel mondo antico numerose furono le stirpi reali e molti gli imperatori che scrissero le loro genealogie risalendo senz'altro fino agli dèi. All'ascendenza eroica, esprimendosi nella salita al trono prodamente conquistato, doveva aggiungersi, nelle tradizioni antiche, la discendenza divina, esprimente garanzia di origine celeste; re si era per un verso in virtù di potenza eroica e, per l'altro, di «grazia divina»: dal basso in alto guadagnata con i trionfi, dall'alto in basso illuminata dalla legittimazione cosmica.

Le prime monarchie certo non conobbero inibizioni nell'autocensuramento pubblico. E dove nobiltà, monarchia e statualità ebbero modo di consolidarsi, ebbe inizio, nelle famiglie dominanti, un vero e proprio training intensivo di arroganza.

Solo in questo modo la consapevolezza di essere «in cima alla vetta» trovava un saldo ancoraggio nell'animo dei potenti.

La Grandeur divenne in ciò paradigma dello stile, e politico, e psicologico. Il salto fu quindi quello dal potere alla magnificenza, dalla nuda superiorità della forza alla gloria sovrana. I re dei primordi (faraoni, despotes, cesari e imperatori) erano soliti rinsaldare la loro identità tramite un simbolismo carismatico. Vigeva una sorta di megalomania funzional-monarchica, una grandiosità come fattore strutturale del dominio. Mediante la fama i principi delineano i connotati del loro dominio simbolico, ed è solo grazie a tale fama - medium di tutti gli altri mezzi - che ancor oggi sappiamo dell'esistenza di certi regni, nonché i nomi dei loro

sovrani. In questo senso, il fascino delle antiche arroganze regali non ha mai cessato di esistere.

Alessandro Magno non ha solo portato il suo nome fino in India, ma lo ha anche proiettato, tramite la tradizione, nelle profondità del tempo. Intorno a certe dominazioni e ad alcuni sovrani è come se si soffondesse un'aura luminosa che emette energia per millenni.

Però, con l'emergere di postazioni politico-simboliche tanto elevate, viene insieme a costituirsi anche lo scenario in cui prenderà avvio il processo cinico del potere - naturalmente anche qui dal basso in alto, cioè con una sfida allo splendore dominante mossa da una posizione sfrontatamente plebea. I soggetti portatori del primo kinismo politico sono perciò quei popoli posti in schiavitù o minacciati da tal prospettiva, i quali, ancorché oppressi, non ne subiscano, sul piano dell'identità, un fatale annichilimento. Per costoro è naturale osservare senza sacri timori le arroganti pose dei potenti; è naturale, anzi, ricordare i massacri e le desolazioni provocati dal vincitore prima dei suoi pavoneggiamenti trionfali. Così, negli occhi degli schiavi, è già cominciata la riduzione della sovranità a pura violenza e della maestà a mera ferocia.

Inventore del primo kinismo politico fu il popolo ebraico.

Nell'ambito della nostra civiltà esso fornì il modello finora più potente di resistenza alle violenze dei dominatori. Sfrontato, determinato, combattivo e a un tempo resistente al dolore, il popolo ebraico è o è stato fra i popoli l'Eulenspiegel il buon soldato Svejk. Nell'umorismo ebraico è ancor oggi ben vivo qualcosa di quell'esuberanza propria a una coscienza sovrana e oppressa - un lampeggiamento riflessivo di sapere melanconico, che con furbizia, impertinenza e presenza di spirito si mette in posizione di combattimento contro poteri e arroganze. Se lo gnomo d'Israele ha ancora una volta sconfitto il moderno Golia, nello sguardo del vincitore brilla una scintilla antica di tre millenni: che scorrettezza, o Davide! (Efraim Ki-shon). La posterità di Adamo - il primo tra tutti i popoli - ha mangiato dall'albero della conoscenza politica: una maledizione, si direbbe. Infatti, con il segreto dell'autoconservazione si rischia la condanna erratica di Ahasvero a non poter vivere e a non poter morire. Per gran parte della loro storia, gli ebrei sono stati costretti a condurre

una vita di sopravvivenza difensiva.

Il kinismo politico degli ebrei è un portato del sapere ironico e insieme melanconico secondo cui tutto passa, anche le tirannidi, anche gli aggressori e l'unica cosa che resta è il patto del popolo eletto con il suo Dio. Per questo gli ebrei possono in un certo senso valere da inventori dell'«identità politica»; una fede interiormente invincibile e indefettibile che ha saputo con kinico spirito di rinuncia e di sacrificio preservare la propria esistenza attraverso i millenni. Il popolo ebraico fu il primo a scoprire la forza della debolezza, dell'attesa paziente e della sopportazione; da questa, infatti, durante conflitti militari millenari combattuti in posizione di costante inferiorità, è dipesa la sopravvivenza ulteriore. Il grande punto di discontinuità nella storia ebraica, l'inizio della diaspora con l'anno 134 d.C. conduce il piccolo e valente popolo a un mutamento di modelli. La prima metà della storia ebraica è sotto il segno di Davide che aveva affrontato Golia, passando alla storia come esponente di un regno «realistico», privo di esagerazioni trionfali. A questa figura di regale buontempone e di eroe, il popolo poteva improntare, nei momenti del pericolo, la propria identità politica. Da Davide discende la figura di un eroe alternativo, l'eroismo umanizzato dei più deboli che si afferma nella resistenza alla dominazione. È dall'ebraismo che il mondo eredita l'idea di Resistenza. Nel popolo ebraico questa vive in forma di tradizione messianica, che nel segno della speranza scrutava i tempi attendendo il Re promesso, il Salvatore della stirpe di Davide, il quale Re e Salvatore avrebbe ricondotto l'infelice popolo, fuor di ogni intrico, nuovamente a se stesso, nella sua patria, alla sua dignità e alla sua libertà. Secondo la rappresentazione di Giuseppe Flavio, nella Guerra giudaica, (2) lo stesso Gesù altro non fu che uno dei numerosi esponenti della fronda messianica e della guerriglia religiosa di resistenza alla dominazione romana. Dalla conquista romana della Palestina fino alla crisi definitiva con la sollevazione di Bar Kocheba nel 134 d.C., il messianismo dovette rappresentare in terra ebraica una vera epidemia. Il ribelle Simon Bar Kocheba (che significa «figlio delle stelle») aveva rivendicato - come Gesù - discendenza da Davide.

Con Gesù e il costituirsi della religione a lui improntata, la

tradizione davidica trova una prosecuzione in nuove dimensioni. Mentre il popolo d'Israele - battuto e disperso - entrava nella seconda, amara fase della sua storia (nel corso della quale Ahasvero, l'Ebreo Errante, poteva ben più di Davide rappresentare il punto di riferimento), il cristianesimo proseguì su un altro terreno la resistenza ebraica contro l'Impero romano. Anzitutto il cristianesimo divenne una grande scuola di resistenza, di coraggio e di fede concretamente vissuta; se le cose fossero state allora come stanno oggi in Europa non sarebbe sopravvissuto nemmeno cinquant'anni. Durante l'epoca imperiale, i cristiani divennero il nucleo di una resistenza interna. Essere cristiani significava, tanto per cominciare: non lasciarsi impressionare da nessun potere di questo mondo, e co-munque non dagli arroganti, violenti e amorali imperatori, dagli dèi di Roma, i cui loschi affari, le cui manovre politicoreligiose avvenivano sotto gli occhi di tutti. Al primo cristianesimo fu certamente d'ausilio l'aver ereditato dagli ebrei quel kinismo storicizzante capace di ribattere a qualsiasi detentore imperiale del potere e della gloria e dell'arroganza: della vostra specie ne abbiamo già visti andare in rovina a dozzine, e ormai sulle ossa dei despoti di una volta solo le iene s'aggirano insieme all'eternità, all'onnipotenza del tempo che obbedisce esclusivamente al nostro Dio; identico destino vi attende, potenti della terra. In tal modo la visione ebraica della storia serba in sé un potenziale esplosivo: la scoperta della caducità degli imperi altrui.. La coscienza speculativa - primariamente kinica e cinica (anche cinica in quanto alleata del principio più potente, ossia, in questo caso, quello della verità storica e di «Dio») - è quindi coscienza storica del fatto che innumerevoli imperi, tanto potenti e grandiosi, sono caduti, nella polvere, nella cenere. Alla coscienza ebraica, il sapere storico aveva saputo additare la novella della decadenza altrui e della propria miracolosa sopravvivenza. Dagli ebrei, i protocristiani erediteranno un sapere che si pone dal punto di vista del cuore degli oppressi: la nuda forza è hybris. Nel Salmo 10 la coscienza ebraica, calatasi all'interno del potere malvagio, ne spia invece l'arrogante monologo.

2 Giacché il senzadio è temerario, il povero e tapino deve soffrire, ed essi dipendono l'un dall'altro, tendendosi malvage

insidie.

3 Infatti il senzadio si gloria della sua insolenza (...)

6 Egli dice in cuor suo: io non languirò mai più; né vi sarà giammai miseria...

Il kinico ebraico segue le fantasie d'invulnerabilità del despota militare fin dentro al midollo. Qui pronuncia il suo no.

No, lui non sarà tra quelli che adorano i potenti; e di qui in avanti i despoti dovranno vivere con questo tormento; sempre resterà un gruppo che si rifiuta di collaborare all'apoteosi del potente. Questo il meccanismo psicodinamico e politico della «questione ebraica». La coscienza kinico-israelitica infatti ha conosciuto sulla propria pelle, bastonata e ustionata, l'essenza violenta della gloria e della magnificenza. La schiena che ha contato i colpi certo si piegherà essendone più savia, ma si piegherà in quel modo ironico che fa schiumare di rabbia il megalomane di turno.

Nella tensione tra i potenti e gli oppressi si delineano dunque anzitutto due atteggiamenti: da un lato, il potere «magnificante» con la sua sfarzosa facciata; dall'altro, l'esperienza immediata, da parte dello schiavo che scopre il nucleo violento del potere e la vacua esteriorità dello sfarzo. Tuttavia un medio tra i due estremi viene di norma istituito dalle prestazioni politico-giuridiche del potere stesso, dalle quali esso trae la sua legittimazione. In tale termine medio - le prestazioni dello Stato e del diritto - la coscienza del servo e quella del padrone possono anche incontrarsi. Nella misura in cui il potere sa legittimarsi nel «buon governo», esso supera anche il suo originario carattere violento e può ritrovare la via di una relativa innocenza esercitando l'arte del possibile in un mondo di necessità. Dove al potere riesce realmente di legittimarsi, ciò avviene tramite il subordinamento a un superiore e più generale interesse, cioè il servizio alla vita e al suo sussistere. Per questa ragione pace, giustizia e salvaguardia dei più deboli sono formule sacre della politica. Ove un potere possa a buon diritto affermare di aver portato la pace, garantito la giustizia e salvaguardato la vita dei più deboli, esso si avvia a superare il suo primigenio nucleo di violenza guadagnandosi una superiore legittimazione. Qui, però, più ancora che altrove occorre confrontare le parole con la realtà.

Di regola, il linguaggio dei potenti scambia i termini: chiama «pace» l'intervallo tra due guerre e «ordine» la repressione delle agitazioni; (3) esso s'ammanta di sensibilità sociale distribuendo oboli pregni d'ipocrisia, parlando poi di giustizia se e quando dà esecuzione alle leggi. Ma la losca giustizia del potere è tutta contenuta nel formidabile sarcasmo di Anatole France: «La legge col suo elevato senso di uguaglianza proibisce tanto agli straccioni quanto ai miliardari di dormire sotto i ponti».

Il peccato originale della politica, l'inizio sanguinario e violento di ogni signoria può essere superato nel modo in cui s'è detto, mediante legittimazione, cioè soltanto nella lustratio di un largo consenso. Ma se esso poi non sopraggiunge, la sostanziale violenza dei potenti riappare alla superficie, senza più veli. Questo, quando viene leso il diritto dei potenti, accade in forma legale nell'esercizio della vis punitiva. L'atto del «punire» rappresenta infatti il tallone d'Achille della legalità dominante. (4) Chi osserva i potenti nelle loro attività punitive ne può trarre utile indizio sul loro modo di essere, sulla loro violenza e sulla posizione da loro assunta in tal senso.

Come il codardo finirà giocoforza per nascondersi nella massa titubante, così la coscienza dello «schiavo ribelle», per tenersi in vita, dovrà affinarsi nel linguaggio servile (del riconoscimento, della parvenza legale e della glorificazione), di modo che non se ne possano cogliere subito le sfumature ironiche. Se il ritratto di lui tramandatoci è attendibile, allora Petronio, civis romanus, fu un genio dell'ironia servile. In scontro ravvicinato con l'arroganza di Nerone, egli elevò l'adulazione annichilente a livelli eccelsi. E seppe servire al potere la sua avvelenata venerazione con adulazioni così dolci e con complimenti così prelibati che il potere stesso non poteva trattenersi dall'ingozzarsene. Per il consapevole patrizio dell'età imperiale non restava da ultimo altra strada se non quella di una morte per l'appunto consapevole. In tale savoir mourir - in cui la morte è messa in conto come prezzo, possibile e ultimo, della libertà - l'esautorata ma orgogliosa nobiltà romana approda al suo punto di contatto con il cristianesimo, che fu, nei secoli imperiali, la maggior provocazione maturatasi a detrimento del dominio dei cesari.

In effetti, col cristianesimo sorge un sentimento di sovranità esistenziale che - ancor più dell'etica stoica - riuscirà a neutralizzare la questione se uno, socialmente parlando, sia in alto, in mezzo oppure in basso. Gli schiavi, in hoc signo, seppero porsi con maggior coraggio dei padroni davanti alla morte. La spinta corporeizzante della religiosità protocristiana era talmente forte che la più grande struttura di potere del mondo antico ne fu risucchiata. Quella forza aveva le sue radici nella coscienza della libertà che nasce dove ha termine un'ingenua adorazione del potere. Non avere mai più da venerare un potere meramente mondano, esteriore e violento: ecco il nucleo kinico del cristianesimo primitivo e del suo atteggiamento verso i potenti. Fu Friedrich Schlegel tra i primi pensatori moderni a mettere in luce con chiarezza questa qualitas kinico-cinica di un cristianesimo vissuto in modo radicale e concreto. Negli Athenaeusfragmente del 1798 egli annota: (5)

Se l'essenza del cynismus consiste (...) nello sprezzo assoluto (...) di qualsivoglia (...) splendore politico (...), ebbene allora il cristianesimo potrebbe davvero non esser altro che cynismus universale.!

La verità di questa tesi è dimostrata dal modo in cui la splendida Roma ha raccolto e riflettuto la sfida /cinico-cristiana.. Non c'era altra via per lo Stato romano se non soffocare brutalmente quella voce della coscienza, che tanto irritava (come le ondate di persecuzione anticristiana susseguitesi in quei secoli dimostrano). Ma poi si vide che le persecuzioni non sortivano l'effetto desiderato e che, anzi, aumentavano la forza della nuova fede; così, dopo trecento anni di frizioni, maturò la svolta epocale: il potere imperiale s'inginocchiò davanti al cristianesimo, per domarlo. Il senso della svolta costantiniana è questo. Con essa comincia la cristianizzazione del potere - e, sotto il profilo strutturale - il salto dell'impulso kinico al cinismo.

Da Costantino la storia degli stati europei è essenzialmente storia del cinismo di Stato cristianizzato, il quale, dopo questo epocale salto di sponda, non ha mai smesso, da ideologia schizoide dominante qual è, di esercitare supplizio e dominio

sulla riflessione politica. Né ciò, a proposito di schizoidia, sembrerebbe (sulle prime) dover costituire il tema di una psicologia dell'inconscio. Le linee di scissione corrono qui in superficie, lungo le coscienze. Che il potere non possa diventare pio è cosa che ai potenti non appare nei loro incubi notturni, ma piuttosto nei loro quotidiani calcoli diurni. Non esiste alcun conflitto inconscio tra ideali della fede da un lato e morale del potere dall'altro, ma solo - sin da principio - una fede limitata. All'impulso kinico del contropotere si oppone perciò il cinismo del potere. E questo già sotto forma di una pervicace ambiguità intellettuale.

Il primo apice viene in tal senso toccato dall'ambiguità della filosofia agostiniana della storia: davanti al colosso marcescente dell'Impero romano cristianizzato non sembra sussistere altra via di uscita se non quella di erigere platealmente la scissione della realtà (e implicitamente anche la scissione delle morali) a programma. Nasce così la dottrina, fatalmente realistica, dei due regni (de duabus civitatibus): il regno divino (civitas dei) e quello mondano (civitas terrena), tangibilmente rappresentati dalla Chiesa cattolica e dall'Impero romano. L'organizzazione mondana della Chiesa lambisce la terra come un'appendice delle sfere divine. Ecco prospettarsi una serie di dualismi da cui la storia e il pensiero statale europei non riusciranno mai più a liberarsi del tutto. Ancora nel XX secolo Stato e Chiesa vivono rapporti di conflittualità che li vedono ora complici, ora avversari. Il clinch secolare tra Stato e Chiesa ci consegna un album bellico completo di tutte le pose, di tutti i trucchi, i colpi segreti, gli abbracciamenti a forbice o a tenaglia teoricamente possibili tra due lottatori bloccati l'uno nell'altro, in una morsa fatale, con le unghie e con i denti. Lo Stato cristianizzato (se trascuriamo il cristianesimo bizantino) non sa neppure in superficie organizzarsi unitariamente. È perciò condannato fin dall'inizio, a causa della sua struttura -interna ed esterna - alla doppiezza, alla scissione della verità.

Si sviluppa, così, una duplice giurisprudenza (diritto imperiale e diritto ecclesiastico), una duplice cultura (spirituale e mondana) e addirittura una duplice politica (statale e curiale). In queste reduplicazioni si cela parte del misterioso ritmo storico europeo che ha prodotto le vicende

più sanguinose e laceranti, ma insieme anche le più creative mai compiutesi in un tempo e in un continente così piccoli. La logica polemica kini-co-cinica appartiene, dunque, a quelle forze o «leggi» che trainano questo tumultuoso processo storico di culture, classi e istituzioni europee verso una loro inaudita eclatanza. Qui - fin quasi dall'inizio - è tutto «doppio»: un tremendo potenziale di antitesi pronte all'attacco, di forze riflessive concretizzatesi in convincimenti armati.

Non vogliamo entrare in ambito specificamente storiografico. Per tratteggiare la tensione nel suo dispiegarsi bastino, quindi, alcuni indizi. Notoriamente l'episcopato di Roma, con le sue *dépendances* in provincia, fu l'unica struttura parastatale che sopravvisse alla caduta dell'Impero romano d'Occidente. Intorno al 500 d.C. il cristianesimo conquistò i nuovi gruppi di potere nordeuropei essendo riuscito a Remigio di Reims di battezzare il capo franco dei Merovingi, Clodoveo (da cui la Chiesa francese, ancor oggi fiera, s'appella «*fille ainée de l'église*»). Che poi Clodoveo (certamente della stessa pasta di un Gengis Khan o di un Tamerlano, ancorché provvisto di più modesti mezzi) fosse, en passant, una delle figure più bestiali, assetate di potere e prive di scrupoli della primitiva storia europea valga qui da cenno a quanto ci si può attendere dalle dominazioni cristiane. Ben presto, vivere con in testa la scissione divenne per i potenti di campo cristiano il problema fondamentale. In ultima istanza si dovette addirittura procedere alla scissione della stessa cristologia, e si ebbe così una cristologia per i cristiani «dimezzati» e una per i cristiani «integrali», l'una per gli scissi, l'altra per i non-scissi. Tendenza, questa, che certo aveva preso piede già dai tempi delle persecuzioni quando le comunità cristiane cominciarono a sedimentare le loro élites religiose (santi, martiri, sacerdoti) separate dai «comuni» cristiani.

Lo sviluppo schizoide del cristianesimo può spiegarsi essenzialmente in base a tre grandi trasformazioni: in *primis* con la metamorfosi della religione da processo vitale della *communitas* a gran gala metafisico per i potenti e cioè con annessa edificazione della politica ecclesiale; in *secundis* con l'istituzione di governi spirituali come i fondi papali, vescovili e abbaziali (abbazie, priorati ecc.); in *tertiis* con la cristianizzazione violenta e superficiale del popolino. In

triplice forma si presenta anche il nucleo kinico del cristianesimo, che, seppure nel segno del dominio cristiano, oppone una certa resistenza al nudo dominio, e tenta di vivere contro la scissione: in primis nei grandi movimenti monastici occidentali, antesignani già con Benedetto da Norcia di una sintesi tra lavoro e preghiera (che poi si ripeterà anche in epoca più tarda durante le ondate contemplative e ascetiche dell'alto medioevo); in secundis nei movimenti ereticali, i quali senza tregua reclamarono il carattere concretamente vissuto del comandamento d'amore cristiano (divenendo spesso martiri cristiani di persecuzioni «cristiane»); in tertiis negli sforzi profusi da alcune signorie cristiane per superare le tensioni tra «uffizio» e dottrina integrandole in un umanesimo del principe (ove però resta aperto se e in quale misura tale tentativo potesse riuscire). Con il cristianesimo già Carlo Magno aveva condotto, in modo cinico-realista, una sua politica religiosa di stampo franco-imperiale, e per questa ragione egli è giustamente chiamato padre dell'Occidente.. Gli ottoni e i salii svilupparono poi l'affare del dominio politico utilizzando uomini di chiesa fino a trasformare gli episcopati in altrettanti pilastri politici dell'Impero (si veda per esempio il programma imperiale dell'alto medioevo, la riedizione cristiano-germanica dell'idea imperiale, nonché il duello di potere tra Impero e Papato).

Le sette grandi crociate possono venir comprese solamente in questo orizzonte. Quel che, tra il 1096 e il 1270, avvenne sotto il nome di «Croisade», è, da parte dei feudatari cristiani, un tentativo di scaricare all'esterno il cinismo dominatorio contenuto in misura ormai insopportabile nelle loro coscienze. Dopo secoli di cristianizzazione degli strati dominanti e aristocratico-militari, i comandamenti religiosi avevano raggiunto il fondo dell'introiezione dando così il via a un esplosivo surriscaldamento dell'antitesi tra il comandamento cristiano dell'amore e l'etica guerresca feudale. L'insostenibilità della contraddizione, divenuta ora un fatto interiore, spiega la violenza con cui le energie del nostro continente poterono riversarsi lungo interi secoli nella patologica idea crociataria. Le crociate, proclamate a mo' di guerre sante, furono in realtà deflagrazioni psicosociali di tipo protofascista. Erano un modo per canalizzare le energie imbrigliate nel conflitto - tra le due

etiche contraddittorie - insito nell'anima collettiva come in quella individuale. Nella Guerra Santa, il contrasto invivibile tra la religione d'amore e l'etica eroica divenne vivibile all'urlo di guerra: Dio lo vuole! In questa dimensione simulatoria tensioni violentissime poterono essere scaricate: per lo stupore della posterità, la quale negli indicibili tormenti e virtuosismi delle crociate non riesce a scorgere alcuna ragione militare, o economica, o religiosa. L'idea crociataria, insieme alla caccia alle streghe, all'antisemitismo e al fascismo, offre uno dei più potenti esempi di come una follia collettiva, proclamata in tutta ufficialità, abbia fatto comodo a innumerevoli individui - profondamente turbati dal conflitto tra religione d'amore e militarismo - preservandoli da accessi di follia privata. Dall'anno 1096, la Guerra Santa è nelle civiltà occidentali una valvola di sfogo; sotto la pressione delle proprie contraddizioni e follie interne la cultura europea si è, da allora in poi, andata regolarmente a cercare diabolici nemici esterni contro cui poter condurre guerre le più sante. La civiltà cristiana cela nel suo psicogramma questo rischioso germe protofascista; in tempi di crisi, nell'invivibilità nuovamente acuta delle pianificazioni etiche, ecco farsi incontro con ferrea regolarità l'istante in cui la passione deve esplodere. Che, poi, anche le persecuzioni degli ebrei in Renania abbiano avuto inizio nello stesso periodo delle crociate, sottolinea ulteriormente il nesso tra diversi fenomeni della patologia culturale. Ebrei, eretici, streghe, anticristi, rossi: tutti vittime di quel trinceramento soprattutto interiore che caratterizza i periodi di alta pressione schizoide, nei quali l'irrazionalità sociale complessiva cerca uno sfogo alle sue due etiche contrastanti.

Accanto alla canalizzazione crociataria del cinismo dominatorio cristiano, il medioevo ha messo in luce una seconda valvola di scarico delle tensioni con il costituirsi di una sfera cortese semisecolarizzata all'interno della quale era possibile abbandonarsi senza soverchie remore di coscienza all'ethos aristocratico ed eroico. Nei suoi primordi la saga di re Artù vive tutta nello slancio di questa scoperta; romanzi cavallereschi come le chansons de geste riservarono in modo piuttosto esplicito la precedenza all'ethos eroico rispetto a quello cristiano. Ancora qualche passo e il mondo cavalleresco vorrà svincolarsi dalle «catene» del comandamento cristiano

d'amore e di pace per dedicarsi a un elevato sentimento mondano d'indipendenza: valentia nell'uso delle armi, festosa atmosfera di corte e libido raffinata (in barba alle chiacchiere dei preti); nasce una cultura fatta di tornei cavallereschi, di feste e battute di caccia, gran banchetti e amor cortese. L'edonismo aristocratico fino al XX secolo ha rappresentato per la mondana gioia di vi-vere un importante riparo dall'aura masochista dei monasteri cristiani. Orbene: veniva considerato bravissimo chi batteva il maggior numero di avversari conquistando per sé la donna più bella. Ancora Nietzsche, nel suo panegirico anticristiano in lode della blonde Bestie e delle nature forti, aveva in vista proprio questo genere di aristocratici attaccabrighe: i futuri condottieri, uomini abituati ad agguantare quel che gli aggrada sapendo assumere in ciò un comportamento magnificamente irriguardoso. Tuttavia, l'epopea neo-eroica e cortese si risolve infine in un'emancipazione dell'ethos cristiano, ma solo apparentemente. Anche i cavalieri di re Artù sono ovviamente, in modo sublime, dei cavalieri cristiani; e Parsifal lo evidenzia in tutta chiarezza. Con il mito del cavaliere alla ricerca del Santo Graal la cristianizzazione del guerriero viene proiettata su sfere metaforiche e allegoriche dove, in fin dei conti, la realtà sfuma in una mistica cavalleresca nella quale la pura dimensione spirituale assorbe la battaglia. Durante l'ultima fase del potere burgundo, la cultura cavalleresca divenne una sorta di poema eroico concretamente vissuto.

Nel pulviscolo simbolico tardo-medievale — tra ideologie imperiali, statuali e cavalleresche, aleggianti sull'interminabile guerra europea dei feudi, delle città, delle chiese e degli stati - l'insegnamento di Machiavelli sortì l'effetto purificatore di un temporale. Da allora Il principe è stato letto - soprattutto, poi, in epoca borghese - come il Gran Testamento dell'arte cinica del potere. Esso fu posto sotto accusa dalla morale in quanto costituiva una incontrovertibile testimonianza giurata dell'assenza di scrupoli in politica. Esso consiglia come importante trucco del mestiere ciò che la religione condanna alla radice e in modo incondizionato: l'assassinio. Naturalmente non si contano coloro che nel corso della storia hanno fatto uso di codesto mezzo. Non in questo consiste la novità dell'insegnamento di Machiavelli. Però, il fatto che

qualcuno si faccia avanti e lo dichiari in pubblico configura una nuova temperie morale che può esser esplicitata sensatamente solo dal concetto di cinismo. La coscienza dominatoria corre all'armi per un nuovo tour de force mentre si procede nel contempo a inventariare gli scampoli. Quasi inevitabile a questo punto che lo si dica in modo inequivocabile, sfrontato, privo di inibizioni, chiaro ecc. Ma l'averlo detto viene ancor oggi, in fondo, considerato più scandaloso ancora dell'atto stesso cui quel dire si riferiva.

L'«amoralismo» politico di Machiavelli presuppone l'inesauribile tradizione bellica nonché l'anarchia di feudi e fazioni nei secoli XIII, XIV e XV. In quanto storico, Machiavelli percepisce ormai chiaramente come la veste, un tempo sfarzosa, dello Stato cristiano abbia perso anche gli ultimi brandelli di legittimazione dacché nessuno tra i sovrani, nel perenne caos di piccoli potentati ostili, ha saputo soddisfare anche solo in apparenza i più elementari compiti statuali: assicurare la pace, garantire il diritto, salvaguardare i più deboli. S'impone qui l'idea di un potere centrale, in grado di mettere fine al caos particolarista e rendere nuovamente possibile la vita dello Stato e della società. Il principe ideale di un tale potere centralizzato - ancorché immaginario e, comunque, irreperibile - dovrebbe imparare l'uso degli strumenti che gli competono, intesi come garanzia di efficace potestà legislativa e difensiva, nonché come mezzo per la salvaguardia della pace; è questo il potere da esercitare in un certo, uniformato ambito statale, al di là delle remore e intricatezze proprie alla morale cristiana. Machiavelli con il suo cinismo vede le cose in modo assai più chiaro di quanto non sappiano fare le varie potestà feudali, imperiali e comunali del tardo medioevo, le quali gestiscono gli affari in un loro stile brutale e caliginoso. La teoria politica di quel gran Fiorentino impone invece allo statista un obbligo di dominio incondizionato; il che implica automaticamente la liceità di qualsiasi mezzo. Una tale tecnologia cinica del potere può ritenersi valida solo nel caso in cui lo Stato, inteso come ambito di sopravvivenza collettiva, venga distrutto e un potere centrale - ove ancora esista - faccia la classica fine del cane bastonato da un branco di piccoli potentati locali, brutali, famelici e caoticamente belligeranti, che lo impieghino nel loro

jeu du massacre. In tale situazione il cinismo di Machiavelli è veicolo di verità; per un istante storico si ode uno spirito risuonare, così sfrontato e sovrano da cogliere esattamente nel segno e poter parlare nel più vasto interesse. Nondimeno, questa cinica coscienza dominante è già così fortemente riflessiva, riflessivamente intricata e pericolosamente sfrenata, da non potersi senz'altro comprendere, né «sopra» né «sotto», non tra i detentori del potere e nemmeno tra il popolo. Quel che resta è solo il senso di disagio nell'udire descritta una forma di sovranità politica che procura al principe e ai sudditi dello Stato qualcosa di complessivamente «buono», ma arrischiando contro i singoli, al di là del bene e del male, i crimini più infami.

Si sarebbe cum grano salis portati a ritenere che l'arte politica di stati e domini assolutistici nell'Europa del XVII e XVIII secolo abbia rappresentato il compimento delle idee machiavelliane. E lo Stato assolutistico seppe effettivamente levarsi al di sopra dei piccoli potentati in lotta, al di sopra dei signorotti locali e soprattutto al di sopra delle fazioni religiose irretite nei loro sanguinosi conflitti. («Politici» erano detti all'epoca quelli che puntavano a barcamenarsi mediante tatticismi cercando di restare relativamente neutrali rispetto alle fazioni religiose in lotta.) Ma, senza neppure aspettare di essersi realmente



Lorenzo Leonbuono, «Allegoria della Fortuna». In questa politologia allegorica il potere viene raffigurato come un monarca attorniato dall'invidia, dalla stupidità, dal sospetto, dall'ingratitude e dalla deformità.

stabilizzati nel loro rango di nuove potestà, ecco gli Stati assolutisti inscenare la loro apoteosi trionfale tra nubi autoincensatori. Anch'essi puntano tutto sull'oblio del loro nucleo violento in una grandiosa retorica di legalità e grazia divina. Ma neppure la tanto marcata insistenza sulla «grazia» divina potrà obnubilare nei sudditi di temperamento critico la nozione di un dominio ottenuto anche e soprattutto in «grazia» di crimini e misfatti di ogni risma. Nessuno Stato moderno è mai più riuscito a obliare interamente il proprio nucleo violento come, invece, vorrebbe il libro dei sogni dell'utopia legittimi-sta. La prima grande ondata resistenziale contro lo Stato (assolutista) moderno fu - ovviamente - un prodotto della nobiltà alta e terriera, un tempo libera e incondizionata; essa temeva la corte e rappresentava un gruppo che, già abbastanza arrogante di suo, intuì con chiarezza l'arroganza del potere centrale. Lo si potrebbe quasi registrare come l'involontario successo «popolare» di un Machiavelli dotosi a intemperanze essoteriche a scapito di ogni moderno centralismo. L'amoralismo cinico dei poteri egemonici costituisce un tema ormai ineliminabile. Gli Stati vivono da allora in una dubbia luce cinica: a mezza strada tra legittimazione e arroganza. Un certo rigurgito di violenza, repressione e usurpazione accompagna anche quelli più assidui nel discorso della legittimazione e del diritto. Dietro ogni impresa di pace, per quanto significativa, luccica la ferrea maglia militare (sicché i moderni come gli antichi ribadiscono: si vis pacem para bellum). Anche nel miglior Stato di diritto sopravvivono ovunque i crudi fatti: privilegi di classe, abusi di potere, arbitrarie e ineguaglianze; sotto la finzione giuridica dello scambio, del libero contratto di lavoro, della libera determinazione dei prezzi si evidenziano le disparità, i ricatti; dietro le forme di comunicazione più libere e sublimi rumoreggiano ancor sempre le voci della sofferenza sociale e della crudezza culturale. (In tal prospetto vale il giudizio di Walter Benjamin, secondo cui non vi sarebbe alcun testimone

di cultura che non sia anche testimone di barbarie.)

Dal XVIII secolo, nel panorama politico mitteleuropeo i segreti di Pulcinella non si contano più. In parte discretamente, in ambito privato e coperto, in parte nei modi di un'aperta offensiva pubblicistica, i segreti del potere vengono riversati sulla piazza. E questi ha ora nuovamente da rispondere dinanzi alla morale. Lo Stato nascente dell'assolutismo (con relativa «ragion di Stato» fondata sulla capacità del principe di porre fine a guerriglie e stragi religiose) è caduto ormai da gran tempo in oblio. Anche la critica politico-morale settecentesca - appagata della certezza che, una volta al potere, lei ne farebbe invece un uso impeccabile - si contrappone al «dispotismo» assolutistico. A questo punto, sotto il nome di «popolo» («comunità», «terzo stato» ecc.), una nuova classe sociale, la borghesia, si candida al posto di comando. La Rivoluzione francese, nella sua fase regicida, pone un governo del «popolo» al vertice dello Stato. Pur avendo fatto la rivoluzione autoproclamandosi «popolo», la borghesia viene progressivamente assumendo le vesti di un'aristocrazia finanziaria, accademica o industriale (intrecciatisi, oltretutto, alla nobiltà di sangue tramite mille matrimoni). Non ci vorrà molto perché codesto nuovo strato dominante, già autobattezzatosi «popolo» in ossequio al principio legittimatorio della sovranità popolare, saggi in proprio le contraddizioni del governo. Infatti, richiamandosi al popolo, esorta il popolo a venire a sé, lo invita a vivamente interessarsi delle manovre che avvengono vuoi in nome suo, vuoi dietro le sue spalle.

La contraddittorietà dello Stato cristiano rinasce ora - a una quota storicamente più elevata - nei conflitti di quello borghese che s'appella alla sovranità del «popolo» mentre subordina la propria autorità al suffragio universale (o che comunque tale, più o meno, appare). Nei fatti, però, quanto poco lo «Stato» cristiano del medioevo realizzò l'etica cristiana dell'amore, della conciliazione e della fratellanza, tanto poco i moderni stati «borghesi» hanno saputo plausibilmente tutelare le loro massime («libertà, uguaglianza, fraternità, solidarietà») o anche solo gli interessi vitali delle vaste masse popolari.

Chi consideri approfonditamente le condizioni di vita delle popolazioni rurali settecentesche (e, ancor più, quelle dei

proletariati industriali in lievitazione), chi studi l'evoluzione pau-peristica nell'età borghese, e, oltre a ciò, la condizione femminile, quella delle servitù, quella delle minoranze e così via, non potrà non vedere quanto fosse in realtà miserrimo e monco il concetto di popolo che veniva agitato nell'appello legittimato-rio al popolo medesimo.

Divengono dunque possibili, e, anzi, necessari i fermenti socialisti. Essi reclamano che quanto si fa in nome del popolo, abbia altresì luogo con e per il popolo; chi si richiama al popolo deve anzitutto servire il popolo; a cominciare dal fatto che il popolo non andrebbe coinvolto in quelle sanguinose «guerre di popolo» tipiche dell'epoca in cui le borghesie industriali e fondiarie dominarono la scena «in nome del popolo sovrano»; e poi il popolo deve ottenere una giusta partecipazione alla ricchezza che viene dal suo lavoro.

Nel secolare conflitto tra i movimenti socialisti e lo Stato nazionale «borghese» (6) due nuove svolte, due nuove torsioni po-lemico-riflessive della coscienza politica sono venute manifestandosi, e hanno dominato gran parte del XX secolo. Entrambe rappresentano forme tarde e complesse della coscienza cinica. La prima è nota come fascismo. Un modo piuttosto disinibito di riconoscersi nella nuda violenza come forma di attività politica. Il modus cinico del fascismo ripudia ogni sforzo legittimatorio proclamando invece, apertissimamente, la violenza brutale e il «sacro egoismo» quali necessità politiche e leggi biologico-storiche. I suoi contemporanei percepirono Hitler come un grande retore anche perché costui iniziò la sua carriera col denunciare, nel tono deciso del «nudo realismo», quel che all'«animo tedesco» non andava da un pezzo né su né giù, e che, perciò, conformemente alle narcisistiche e brutali idee di ordine di quell'«animo», doveva essere «liquidato»: diciamo basta una buona volta a questo disperante parlamentarismo weimariano, basta all'infame trattato di Versailles ecc.; e poi facciamola finita anche con i «colpevoli» di tutto ciò: gli scomodi socialisti, i comunisti, i sindacalisti, gli anarchici, gli artisti degenerati, gli zingari, i perversi. Ma, soprattutto, basta agli ebrei (che verranno infatti esposti alle proiezioni dell'odio collettivo come «nemico pubblico numero uno»). Perché proprio loro? Donde viene questa singolare, malignissima

ostilità? Ci si può chiedere se i nazisti, mediante lo sterminio, volessero rompere lo specchio che il popolo ebraico, con il suo semplice esserci, teneva innanzi agli occhi della loro arroganza. Invero il fascista, questo signor Nessuno pompato a dimensioni eroiche, di fronte a nessuno doveva sentirsi nudo come davanti agli ebrei, i quali quasi per natura, in forza delle loro dolorose tradizioni, rappresentano l'ironia avversa a ogni strapotere. Le figure di spicco del fascismo tedesco intuivano probabilmente come il loro arrogante regno millenario mai avrebbe potuto credere a se stesso fintanto che in un angolo di coscienza fosse sopravvissuta anche solo una vaga rimembranza del carattere meramente scenografico di tali mene. Su questo punto il ruolo del rammentatore cadeva proprio sui «giudei». L'antisemitismo tradisce un'incrinatura nella volontà di potenza dei nazisti; mai questo potere avrebbe potuto diventare così grande da vincere la negazione kinico-israelitica a lui opposta. Der freche Jude, «lo sfrontato giudeo», divenne così lo slogan, la parola d'ordine e l'ordine di sterminio del nazionalsocialismo. Dall'eredità resistenziale rassegnata, ormai velata di quel conformismo peculiare della moderna cultura ebraica, promanava, verso il nucleo della coscienza fascista, una negazione pur sempre così intensa che i nazisti - fermamente determinati all'automonumentalità - costruirono campi di sterminio dove procedere all'annientamento di ciò che li intralciava nelle loro empie manie. Forse che il popolo ebraico non viveva nella nozione melanconica secondo la quale tutti i messia si erano rivelati dei falsi? E il messia germanico - quello che si faceva celebrare quale Barbarossa redivivo - come avrebbe mai fatto a credere in sé e nella sua missione, dato che ancora poteva vedersi riflesso negli occhi del «malvagio giudeo» che «tutto disgrega»? Non c'è volontà di potenza che tolleri l'ironia della volontà di sopravvivere anche a quella stessa potenza. (7)

È certamente inammissibile definire lo Stato fascista del XX secolo tout-court il rappresentante della struttura statuale «borghese» fondata sulla sovranità popolare. Nondimeno, il fascismo dispiega una delle possibilità connaturate allo Stato nazionale «borghese». Il suo antisocialismo rabbioso evidenzia infatti come e quanto nel fascismo si celi un fenomeno di disinibizione politica - e segnatamente una reazione

autodifensiva cinico-dominatoria contro l'affronto dei socialisti che pretendevano di fare rispettare davanti al popolo quel che al popolo spettava e che oltretutto gli era stato promesso. Anche il fascismo, per parte sua, vuole «tutto per il popolo», ma, prima, fa in modo di procurarsene un falso concetto: il popolo come monolito, come massa omogenea, obbediente a un'unica volontà (Ein Volk, ein Reich, ein Führer). (8) Sotto questo aspetto l'ideologia liberal-borghese viene presa a calci. Libertà individuali, volontà individuali? Coscienza individuale? Aria fritta!

Tanto più fastidiosamente fritta quanto più in «basso» appare. Il fascismo realizza la tendenza dello Stato «borghese» ad affermare l'«interesse generale» definito come valido nella situazione particolare - e di affermarlo contro i singoli mediante la «forza necessaria»; su questo piano il tratto distintivo del fascismo è, senza tante cerimonie, la sua brutalità. Ecco perché, durante l'arrembaggio squadrista al potere statale, alcuni circoli economici e parlamentari, essenziali al governo dello Stato, poterono ben figurarsi l'eventualità di sostenere i fascisti, pur non essendo essi stessi fascisti: gli esponenti di quei circoli consideravano le camicie brune alla stregua di una nuova «ramazza» tramite cui spazzar via gli interessi «particolari» che (dal basso) turbavano l'«interesse generale». Ci si domanderà: davvero vi fu gente così cinica da credere di poter comperare Hitler e il suo partito? (Uno di questi «ingenui» - Thyssen - redasse in effetti delle memorie intitolate I paid Hitler) ! (9)

Allo Stato fascista (con il suo soffocante caos di capitale e populismo, idealismo e brutalità) si attaglia un predicato filosofico a sé: cinismo del cinismo.

La seconda, complicata torsione della moderna coscienza politica ha luogo nella storia russa recente. Sembra esserci una tendenza secondo cui la durezza militante e la radicalità del movimento socialista crescono in proporzione allo standard repressivo presente in un dato paese. Quanto più un movimento operaio in Europa (e in Germania particolarmente) conta (conformemente alla reale crescita del proletariato nel processo d'industrializzazione) di diventare realmente forte, tanto più esso si fa posato («borghese») nelle sue manifestazioni e tanto più fida in una graduale affermazione

sui suoi avversari, sulle forze dello Stato tardo-feudale e borghese. E inversamente: tanto più una forma di potere statale dispotico-feudale si dimostra di fatto potente e invincibile, tanto più fanatica diventa l'opposizione «socialista» impegnata a contrastarla. Ci si potrebbe esprimere anche così: tanto più un paese si presenta maturo per l'introduzione di elementi socialistici nel suo ordine sociale (elevato dispiegamento delle forze produttive, alta percentuale di salariati in rapporto alla quota di disoccupati, alto grado organizzativo degli interessi «proletari» ecc.), tanto più tranquillamente i capi del movimento operaio si dispongono ad attendere lo scoppio della rivoluzione.

Forza e debolezza del principio «socialdemocrazia» è sempre stata la pazienza pragmatica. D'altro canto: tanto più immatura (10) si presenta una società in rapporto al socialismo (inteso come postcapitalismo), tanto più irriducibilmente e irresistibilmente s'attesta al vertice dei moti rivoluzionari una versione radicalizzata del socialismo.

Se esistesse una legge per descrivere la logica dell'antagonismo, secondo cui nemici di lunga data finiscono per assimilarsi, ebbene tale legge, nel conflitto tra comunisti russi e dispotismo zarista, risulterebbe certo confermata. Quel che è accaduto tra il 1917 e il XX congresso del pcus può intendersi come un lascito cinico-ironico dello zarismo. Lenin divenne esecutore testamentario di un dispotismo eliminato al più nei suoi rappresentanti, ma non nelle procedure e nelle strutture. Stalin elevò il dispotismo tradito al livello tecnico del XX secolo; e segnatamente: in una misura tale da far impallidire qualsiasi Romanov. Se lo Stato russo, già sotto lo zarismo, era una veste troppo stretta per la società, questa - con il partito-Stato - finì poi del tutto in una camicia di forza. Se sotto lo zarismo un piccolo gruppo di privilegiati aveva tenuto sotto controllo il gigantesco impero grazie a un apparato di potere terrorista, dopo il 1917 fu un piccolo gruppo di rivoluzionari di professione a rovesciare il Golia cavalcando l'ondata di malcontento antibellico nonché l'odio contadino e operaio contro «lor signori».

Ed eccoci a Trockij, che di quell'ondata fu uno stratega...

Forse che costui (anch'egli ebreo, per inciso) non era l'erede di un'antichissima tradizione resistenziale, autoaffermatoria

contro l'arroganza del potere? Trockij doveva farsi invero esiliare ed eliminare dal suo collega, assunto al rango di Golia.

Non c'è, forse, nell'assassinio staliniano di Trockij la stessa risposta presente nel genocidio fascista, per cui il potere, se sfidato, reagisce uccidendo? In entrambi i casi ne va della vendetta di un'usurpazione contro l'irriducibilità di chi mai vorrà rispettarla e, anzi, per sempre le agiterà in faccia lo spauracchio: legittimati o sarai travolta! Nell'idea trockijana della rivoluzione permanente era insita la nozione secondo cui il potere politico deve legittimarsi sempre nuovamente in ogni secondo del suo esercizio se vuole distinguersi dalla criminalità.

Il potere deve conservarsi nel proprio ambito in quanto potestà di pace, di diritto e di salvaguardia dei più deboli, al fine di rendere possibile nuova abbondanza di vita autonoma. L'idea della rivoluzione permanente non rappresenta dunque un appello al caos, ma la cifra della coscienza ebraica secondo cui ogni mera arroganza statuale verrà fatalmente mortificata - sia pure per il solo fatto che la memoria dei suoi delitti non si spegnerà finché essa sussiste. Se la resistenza russa si esprime ancor oggi nel linguaggio dei diritti umani e cristiani, ciò accade perché il processo di autoemancipazione si è in Russia bloccato nel punto in cui era giunto tra il febbraio e l'ottobre del 1917: alla petizione di diritti umani intesi come forme generali delle libertà civili. Un paese che voglia saltare a pie pari la «fase liberale», a conclusione del salto dal dispotismo al socialismo finisce per ritrovarsi al dispotismo. Il popolo russo ha finito per lasciarsi asservire a un futuro il cui sol dell'avvenire s'è rifiutato di sorgere (e che - dopo quanto è successo - certo non potrà più farlo nel modo promesso). In un accesso di masochismo ortodosso e di terrorizzata autopunizione, i vitali diritti e le petizioni di ragionevolezza di allora vennero tutti consunti, sacrificati sull'altare di generazioni ulteriori. Le sue energie migliori logorate alla rincorsa della follia consumistica e della tecnologia militare dell'Occidente...

Per quel che concerne, poi, l'apparato statale brezneviano, la maggior parte degli osservatori afferma che esso è totalmente superato, anche sotto il profilo ideologico. (11) Ognuno percepisce il baratro tra fraseologia leninista ed

esperienze quotidiane, e lo percepiscono soprattutto coloro i quali per funzione o mansione, in detta fraseologia, devono esprimersi. Il mondo si divide in due dimensioni separate e si ragiona nei termini di una realtà scissa. E la realtà inizia dove cessa lo Stato con la sua terminologia. Con il solo concetto di «menzogna» non ci si può neppure avvicinare a comprendere la situazione dell'Europa orientale, intrisa di una schizoidia ubiqua. Ognuno sa bene che fra le «parole» e le «cose» vige un rapporto turbato; ma, per mancanza di controllo da parte della pubblica opinione, tale turbamento è la nuova normalità. In un simile contesto, gli esseri umani non definiscono più la loro identità in funzione di valori e ideali socialisti, ma, piuttosto, prendendo atto dell'assenza di alternative, di vie di uscita dal realmente dato;

si tratta cioè di un «socialismo» sopportato come si sopporta una piaga, insieme alle sue Grandi Verità retoriche. Se il cinismo - conformemente al modello dostoevskijano del Grande Inquisitore - fatalmente non può che assumere i connotati del tragico, ebbene, nel caso in questione la parola «socialismo» -che altrimenti ovunque nel mondo designa la speranza umana di divenire signori della propria vita - è sprofondata in una glaciazione ideologica simbolo di «vicolo cieco». Questa turba cinica del linguaggio è di proporzioni epocali. Anche per un osservatore esterno, infatti, risulta evidente che la politica di queste «potenze centrali» del «socialismo reale», del socialismo medesimo (inteso come speranza emancipatoria), non hanno serbato alcuna traccia. Per dirla nella terminologia marxista-leninista, quanto offerto dal blocco orientale può archiviarsi come pura «politica egemonica» e, se non ci si azzarda a ridere o a fischiare, è solo perché non si sa che cosa succederebbe quando il re, in costume adamitico, s'accorgesse di aver a lungo trotterellato in strada, nudo per l'appunto. E perché mai questa grande potenza militare? Per proteggere un'alterità fittizia? L'«altro» è ormai da tempo identico.

Mentre scrivo questo libro, anno 1981, cerco d'immaginarci la diagnosi che Machiavelli, dopo approfondito esame della situazione politica, pronunciarebbe in questo scorcio finale di XX secolo, ne verrebbe probabilmente fuori il consiglio (cinico) alle grandi potenze di dichiarare bancarotta,

con rude franchezza e senza farsi troppi scrupoli; in primo luogo per motivare il reciproco soccorso, in secondo luogo per mobilitare i rispettivi sudditi politicamente disaffezionati a una grande campagna di autosoccorso e, in terzo luogo, per coprire la bancarotta che nel frattempo si sarà realmente compiuta. Positivamente, nel suo miglior stile, Machiavelli constaterà che la maggior parte delle cosiddette questioni politiche che ci troviamo innanzi, nei dipressi dell'anno 2000, sono in real-» tà «falsi problemi», nati dal contrasto tra i due blocchi: problemi nati perché l'un blocco aveva tentato di organizzare un sistema sociale superiore al «capitalismo» (a lui peraltro ignoto); mentre l'altro - il vecchio, infrollito e stracotto capitalismo - non può andare oltre, «superarsi» perché la casa del «socialismo», in cui adesso potrebbe pur traslocare, è già occupata. La concorrenza Est-Ovest - questo rivelerebbe Machiavelli nel miglior stile della sua famosa, asciutta perfidia — non è dunque una produttiva concorrenza di potere né la classica rivalità egemonica, bensì un conflitto abortito, di tipo complicato. Il «socialismo» si è sempre più trasformato nell'ostacolo principale al superamento del capitalismo: contemporaneamente il capitalismo occidentale, «bloccato» come pure è, ha rappresentato il freno principale a una compiuta maturazione capitalistica degli imperi tardo-feudali d'Oriente. E dunque: mentre l'Oriente vive sistematicamente al di sopra delle sue possibilità spacciandosi per socialismo, l'Occidente ne resta sistematicamente al di sotto dovendo formulare le sue idee di futuro in forma difensivistica, in quanto non può desiderare a nessun costo questo socialismo. E ciò è del resto comprensibile dacché non vi è sistema che possa porsi nuovamente come obiettivo futuro ciò che da lungi s'è lasciato alle spalle. Per il capitalismo, un capitalismo di Stato - storpio e larvato quale quello orientale - non può certo rappresentare l'idea del futuro.

Vogliamo dunque risolvere il conflitto? Ma allora dobbiamo averlo anzitutto compreso appieno nella sua singolare struttura di paradosso. Qui Machiavelli passerebbe la mano al suo collega Marx, creatore della prima Teoria Polemica Generale che la storia politica ricordi. (12) Questa marxiana Teoria Polemica Generale ci permette di discernere tra conflitti derivanti da rivalità fra sistemi simili (e collidenti per identità

d'interessi) e conflitti evolutivamente determinatisi tra sistemi differenti per grado di sviluppo. In quest'ultimo caso il conflitto si è venuto a creare tra un sistema relativamente arretrato e un sistema relativamente avanzato, dove il secondo ha necessariamente da scaturire dal primo. Di tal genere è - idealiter - il conflitto tra capitalismo e socialismo. Dal punto di vista della sua logica interna esso va considerato un conflitto di superamento, dove il Vecchio s'oppone al Nuovo che, tuttavia, ne scaturisce in modo insopprimibile. Il Nuovo diventa necessario quando il Vecchio s'è trasformato in «vincolo e pastoia».

Ed è quel che Marx sostiene in merito all'essenza del capitalismo spiegato: è il momento in cui, compiutamente sviluppatosi, il capitalismo diventa esso stesso un limite alla produttività umana che fino ad allora esso aveva promossa... Ma tale limite dev'esser superato. Dunque: socialismo. Il socialismo porta - su ogni piano - alla «dis-limitazione» della produttività umana emancipandola dal condizionamento capitalista, vale a dire dai rapporti capitalistici di proprietà. Se ora consideriamo quel che è stato presentato come il «conflitto globale tra capitalismo e socialismo», vedremo subito come in realtà non si tratti affatto del conflitto di cui Marx s'occupò in rapporto al Vecchio e al Nuovo, ma piuttosto di una rivalità tra un impero d'Occidente e un impero d'Oriente. E, dunque, nulla di nuovo sotto il sole? Il Nuovo sta nascendo dalla torsione di questa rivalità attorno al proprio asse storico e sociologico. Il tentativo marxista di guidare la storia tramite la sua visione socio-economica ha condotto al totale e generale contorcimento delle prospettive storiche future. L'istanza di dominio del sistema «storia», anziché lasciare che questa proceda per il suo (ormai noto) cammino, l'ha fatta andare terribilmente fuori tempo. Difatti il futuro del capitalismo non potrà certo chiamarsi in eterno «capitalismo», e allora ci sarà qualcosa che - cresciuto da esso e dalle sue prestazioni - lo succederà, lo supererà, lo sostituirà trasformandolo nella propria preistoria; in breve: è il capitalismo stesso che rende possibile la sua iperbole in un post-capitalismo e - se ora chiamiamo quest'ultimo «socialismo» - il tutto dovrebbe risultare piuttosto chiaro sotto ogni rispetto, a patto beninteso che chiaramente s'intenda il socialismo come un post-

capitalismo scaturito dal capitalismo ultramatturo.

Ma quel che in nessun caso si deve fare, è credere di poter forzare l'evoluzione solo perché se ne siano riconosciuti questi nessi razionali. È e resterà un enigma la ragione per cui Lenin poté o volle credere che la Russia rappresentasse un campo di applicazione della teoria evolutiva e rivoluzionaria marxiana qui sopra tracciata. L'enigma non risiede nelle motivazioni autenticamente rivoluzionarie di Lenin, ma nel modo in cui egli piegò una teoria politico-economica occidentale alla sua applicazione in un impero, scarsissimamente industrializzato, semi-asiatico, feudal-agrario. Io credo che non si possa dare altra risposta se non che c'era una volontà assoluta di rivoluzione alla ricerca di una teoria anche solo un poco adatta allo scopo; quando però la teoria cominciò a rivelarsi piuttosto inadatta a causa della mancanza delle sue reali condizioni di applicabilità, allora spuntò la forzatura falsificatoria, misinterpretatoria e deformante. Nell'azione leniniana il marxismo divenne così una teoria che doveva legittimare il tentativo di fare marciare a tappe forzate la realtà sino a quel luogo dove - un giorno lontano - si sarebbero potute soddisfare le condizioni di applicabilità della teoria stessa, cioè sino a che non si fossero affermati rapporti tardo-capitalisti e dunque rivoluzionariamente maturi. Come? Mediante l'industrializzazione forzata. L'Unione Sovietica ha così rincorso (a perdifiato) le cause della Rivoluzione d'Ottobre, cercando di determinarle in differita... In qualche modo avrebbe voluto «completare la fornitura», fornire finalmente la necessità storica di una rivoluzione socialista in Russia; e, se non tutto è inganno, si può proprio dire che si trova sulla buona strada... Infatti, in Russia come in nessun altro Paese al mondo i rapporti di produzione sono (sempre per impiegare le formule marxiane) diventati «vincolo e pastoia» per le forze produttive. Se lo scompenso di tale rapporto è la formula generale per riconoscere i connotati di una tensione rivoluzionaria, ebbene la Russia brezneviana ne è un esempio plateale.

Quello che nella situazione globale dei primi anni Ottanta costituisce di fatto un conflitto interno al sistema, viene assurdamente presentato come conflitto tra sistemi. E questo conflitto esteriore tra i due blocchi è divenuto ad un tempo

anche il principale vincolo inibente della produttività umana. (13) Il cosiddetto conflitto tra i due sistemi contrapposti ha luogo in realtà tra due mistificatori mistificati. Mediante un'intensa e paranoide politica di riarmo, i due «reali» pseudo-avversari vanno reciprocamente coartandosi in una loro differenza sistemica immaginaria, e purtuttavia consolidata proprio a causa dell'automistificazione. In tal modo un socialismo - che - non -vuol-esser-capitalismo e un capitalismo-che-non-vuol-esser-sociali-smo si sono paralizzati l'un l'altro. Di più: un socialismo-che -sfrutta-più-del-capitalismo-per-evitare-il-medesimo è posto a confronto con un capitalismo-più-socialista-del-socialismo-per-evitare-il-medesimo. (14) E allora Machiavelli - nello spirito di una Teoria Polemica Generale marxianeggiante - constaterrebbe che la competizione evolutiva è stata a lungo paralizzata da un conflitto egemonico del tutto vacuo e fallimentare. Due giganti produttivi hanno dilapidato mostruose quantità di ricchezza sociale allo scopo di consolidare una delimitazione sistemica fundamentalmente insostenibile.

E dunque, come s'è detto, Machiavelli - in questo scorcio conclusivo del XX secolo - consiglierebbe in tutta verosimiglianza una dichiarazione di bancarotta generale da parte di entrambi i sistemi. Questa è la premessa del cosiddetto disarmo. Infatti quel che porta i sistemi all'escalation è proprio l'idea di trovarsi in uno stato di fondamentale opposizione, come se i due volessero qualcosa di così diverso, da doversi difendere a ogni prezzo... Distensione tramite disarmo, dunque? Ecco un'altra di quelle letali mistificazioni che vedono ogni cosa in sequenza inversa. La distensione è qualcosa che può avvenire solamente in forma di sblocco e decontrazione interiore, cioè come veduta assennata del fatto che altro da perdere non c'è se non la differenza sistemica, illusoria, armata, ormai intollerabile.

Forse Machiavelli comporrebbe di nuovo un saggio sull'arte del governo, stavolta intitolato non già Il principe, ma piuttosto Lo Stato debole, e la posterità sarebbe nuovamente unanime nel considerare scandaloso il libro. Il Segretario - non essendosi forse ancor tolto completamente di dosso il suo umanesimo fiorentino - finirebbe magari per comporre lo scritto in forma di dialogo tra due personaggi: Davide e Golia;

eccone un frammento rigorosamente fantastico:

DIALOGO TRA DAVIDE E GOLIA

Davide Orsù, Golia, se' sempre tu bravamente appresto alla pugna? Ch'io per te lo confido assai, e per la nostra nova e fraterna lite.

Golia O Davide, deh, villan poltrone, profumato nel litame! Eppur tu lo conosci quanto sinistramente io giaccia oppresso da gran malignità di fortuna.

Davide E la cagione?

Golia Lunga istoria...

Davide Amo l'istorie. Non potrebbesi adunque far sì per oggi che noi si conducesse el nostro duellar con narrazion d'istorie? E vincitor sia dipoi colui di noi che conti la più pazza, epperò al patto che sia istoria vera. Evvia, comincia allor tu co' tuoi ghiribizzi.

Golia E sia, se cotesto vuoi, sibbene compensar l'arme con narrazion d'istorie paremi extravaganzia più pernicioso che salutifera. Ma lascia ch'io ve ne pensi... (Dipoi) Ebbene, adunque: alcun tempo ne andette da un accidente che m'inquieta invero assai, tal che quasi non trovo pace. Tu conosci ch'io, dopo la grande guerra, occidetti il gigante Caput co' tutti i suoi accoliti o quasi, da me disfatti. Grande impresa, rinvero, imperocché ve n'era a bizzeffe, e cotali mi fu grave scoprirli tutti, essendosi costoro nascosti in fra le mie stesse file. Infine che furon da me quietate nella pace, le cose or parevano benemente inviarsi allorché incontrai un gigante e quegli, vedendomi, levò a gridare: «Se' tu Caput! Ti farò morire!». Pigliando così ad armarsi tristissimamente. Indarno mi provai d'istruirlo non fuss'io quel Caput ch'io stesso avea occiso. Colui non volle darsene accorto. E continuamente ragunava machine guerresche, quello sbandito, ed orripilanti, acciocché e' potesse contro a me armato stare. Riputavami il barbaro Caput. Si sfrenatissimamente ragunava l'arme costui che pur io non altrimenti potetti. Niun ragionamento fu giudicato bastante e mai credette ch'io non fussi Caput, ma anzi fermissimo fu in cotesta sua pernicioso opinione. A

giudicio di entrambi Caput - scelleratissimo -debb'esser fatto morire senz'altro. Ma, ch'io non lo fussi propio, e' noi voleva punto intentere. Col tempo io stesso dubitavo che affatto io non avesse ucciso Caput e che forse costui sei fusse, già che tanto intraprendeva all'uopo di guastarmi el sonno col dirmi esser io colui. Nondimeno io non fui confuso. E ho ancor da starmi benemente in guardia. Sicché colui veglia me e io veglio quello. Nostri legni sempre in mare, li fochi e quelli turchi e quelli greci, et li cannoni acconci all'uopo che se alcun di noi la via dell'arme imboccasse, subito l'altro l'attacca. Io ignoro chi sia quello e giudico che lo gigante ostile non mi reputa per quel ch'io sono, fors'anche con mala fide. Epperò cotesto tu l'abbi per certo: che noi si corre all'arme, continuamente non cognoscendo s'egli è meglio subito inferire o aspettar la guerra altrui.

Davide Tristissima istoria. Né poca briga avrò a trovarne di maggiormente mocciconna. Epperò fai tu fede che fusse vera?

Golia Volesse Iddio che non fusse e certissimamente che non penerei la media parte di quel ch'io peno. In tant'armatura soffoco: non so più ire sui miei pie' e, se mi movo, l'arme che veggì dattorno, cadendo e rovinandomi indosso, fia l'ultima ora della vita mia.

Davide Maledizione! Ancoraché per troppe armi tu giacci in ista-to pericoloso, impotente a guerreggiare, per cagione che l'arme tue t'incombon indosso perniciosissime e mortifere. E come non l'abbi detto prontamente? Ignorando cotesta cosa fui per frombolarti in testa un sassolino quasi come tu fussi sempre superbo et inimico...

Golia Al tuo morder villano sarian da cavar li denti, sfrontatissimo! Sibbene che alcun senno pure tu abbi dicendo che io non sia più terribile... E ne dispero, ma non ci è rimedio. Sonno inquieto e' m'accascia coi fuochi turchi ovunque, co' cadaveri e una sulfurea, soffocante nube mortifera...

Davide E cotesto messere meco volea azzuffarsi. O gigantuccio lacrimoso, abbi tu lagrimato abbastanza?

Golia Or che se' d'appresso, udisci el resto. Sempre un sogno m'opprime ch'io fussi un sorcio desioso di passar nell'altro mondo, venutogli cotesto nostro in uggia. Adunque cerco un gatto e trovato quello, vo' a sollecitarne l'appetito lo quale rimane però compiutamente inerte. Principio allor ad

accusarlo d'iniustizia imperroché «io son sorcio prelibato: sempre fu gran copia in mio nutrimento». Se non che quell'animal acre, superbamente ne ribatte esser gran copia anche in suo nutrimento «A qual prò, dunque, un cotal travaglio?» e' m'interroga. Infin posso far mutare alla bestia l'opinione. Or e' consente: «Farò l'uffizio! Poni, o sorcio 'l capo entro alle mie fauci, attendendo alcun tempo». Io chiedo: «Quanto?». E' fa: «Quel tanto che alcun pesti a me la coda». Soggiungendo: «Per mia speziai disposizione di natura serrerò allor tosto le fauci. Epperò non temere giacché allungherò benemente la coda siccome in breve tempo tu sia contento». Codesto parvente ha la morte adunque: il capo di un sorcio nelle fauci di un micio. Ed il felino allunga dipoi l'estremità villosa di traverso al paesaggio. Or sento de' passi et ochieggio di lato. Chi veggo? Laudanti provengono in coro salendo la via dodici cieche fanciulline dello orfanotrofio del Papa Giulio...

Davide Iddio onnipotente!

Golia Et quivi io sempre ridesto tra molti sudori, che certo tu el comprendi.

Davide (avendo lungamente assai meditato) Come diavolo, se egli è deciso!

Golia Che tu intendi?

Davide A te la vittoria imperroché non so opporre più folle istoria: perniciosissimo, il tuo accidente!

Golia Nondimeno mi consolo. È pur alcuna cosa anco trionfar nella narrazione.

Davide A te è l'ultimo trionfar cotesto, forse.

Golia Ca, pu, ca, co, co, cu, spu... Che ti venga la seccaggine! Un così grande com'io pure sono ancor spesso andrà in trionfo. Tu non credi?

Davide Grande tu di'? Grande?! Ma, via, che significa?

2. SESSUOCINISMO

*Ed ecco Amor:
dà un certo spasso
Ci vuol soltanto...
il ventre basso.*

Erich Kàstner, Fabian 1931

Prendi questo in mano, zingara...

Parodia di un motivetto

La donna: essere che si veste, blatera e si sveste.

Voltaire

Lo sfondo per le guitonaggini che accompagnano l'entrata in scena del cinismo sessuale è dato dalle ideologie amorose idealistiche che relegano il corpo a una condizione d'inferiorità rispetto ai «sentimenti elevati». Dire in qual modo questa separazione tra corpo e anima (e relativa gerarchizzazione) sia avvenuta, riempirebbe un complesso capitolo di storia dei costumi e della psicologia umana. Noi qui dobbiamo prender le mosse dall'esito della storia, dall'eterogeneità, dal dualismo tra corpo e anima, tra cuore e genitali, tra amore e sessualità, tra «sopra» e «sotto»; e così faremo, pur ammettendo volentieri che tali dualismi non implicano sempre e necessariamente ostilità e contrapposizioni.

Nel platonismo - che esercita sino a oggi influenze profonde essendo (insieme al cristianesimo) la più potente teoria amorosa dell'Occidente - ritroviamo la domanda sull'origine della scissione tra corpo e anima così come quella sulla separazione tra i sessi, e Platone - poiché non può (o non vuole) troppo dilungarsi su quest'ultimo tema - imbocca una scorciatoia. Laddove si dovrebbe sviluppare una storia di ampio respiro, egli ricorre a un piccolo mito tramite cui rinserra in breve l'essenziale. Ascoltiamo dunque la fiaba dell'Androgino dal Simposio di Platone.

All'inizio l'anthropos, cioè l'essere umano - così nel poema mitologico riportato da Aristofane alla festosa compagnia -era un'entità sessualmente autarchica e perfetta: un androgino appunto, con tutti gli attributi, sia quelli femminili che quelli maschili. Tale prototipo umano aveva quattro gambe e quattro braccia, due facce e una forma sferica, oltre che, appunto, gli

apparati genitali di entrambi i sessi. Come stupirsi se si era poi straordinariamente infatuato di sé? Gli dèi, invidiosi, meditarono possibili punizioni per Yhybris di quello strano essere. In breve, il prototipo umano viene segato in due metà. Le quali d'ora in poi si chiameranno uomo e donna, condannati entrambi a rincorrersi con l'anima sanguinante, a cercare ciascuno la metà sua, e ciò affinché essi comprendano che la parte non è il tutto, che l'uomo non è il dio. Da allora gli esseri umani chiedono ausilio a Eros il quale riunisce ciò che va riunito, restituendo l'*anthropos* a se stesso.

Ecco una storia sarcastica che può essere fraintesa solo a patto di concepirla come espressione d'ingenuità. La favola dell'Androgino costituisce, all'interno dei discorsi sull'eros, una stazione poetico-ironica, e dunque un segmento o momento di verità. La quale verità dev'essere espressa anche così, ma certo non solo in questo modo. Nel dialogo platonico ha luogo una reciproca decrittazione dei linguaggi poetico e filosofico: l'entusiastico è tradotto nel sobrio e il sobrio nell'entusiastico (questo vale per molte mitologie sintetiche, cioè riflessivamente trasposte in un linguaggio razionale a esse alternativo) . Tenendo presente quanto la cultura greca idealizzò e venerò il corpo umano, si può comprendere davvero il cinismo poetico della storia. Il narratore serve ai suoi conviviali un mostro induista bifronte, quadrumane e quadrupede: ecco l'*anthropos*, l'immagine originaria e perfetta dell'essere umano, rotondo per giunta, e incapace di quel retto portamento cui l'etica corporale dei greci tanto teneva. Meglio non chiedersi che figura avrebbe fatto ai ludi olimpici...

L'arguzia è svelata appena si noti come la perfezione appaia qui nelle vesti di una nuova carenza e, precisamente, come carenza di bellezza. Divina crudeltà: segare in due il bestiale archetipo narcisista ha perciò senso punitivo per un verso, ma una prospettiva di creazione per l'altro. Infatti, nell'atto che divide l'uomo dalla donna, in quell'istante, per l'ironia degli dèi, nasce anche la bellezza del corpo umano, Ed è proprio la bellezza che può prospettare infine l'anelito amoroso. All'originario essere sferico, se intatto, l'amore resterebbe ignoto perché manca appunto quella bellezza per la quale vale la pena di amare. Ed è proprio perciò che una vera perfezione può nascere solo dal ricongiungersi di quel che era

(stato) separato, cioè soltanto da una seconda unità, giacché la prima - così priva di grazia - era unità ancora imperfetta. Da qui in poi, dunque, Eros - dio del piacere come fusione e della bellezza come ebbrezza - assisterà il congiungimento laddove esso debba avvenire. (15) E' solo dopo la separazione che i corpi possono abbracciarsi piacevolmente.

Immagine singolare: una tavolata di arguti elleni, infatuati del dio Eros che spinge uomo e donna a unirsi. Ma da questa tavolata sono escluse le donne. Al desco conviviale, nella vita pubblica, nell'Accademia, gli uomini e le loro teorie erotiche restano ovunque «tra di loro». È davvero così? Hanno davvero la sensazione che il lato femminile rimanga privo di rappresentanza all'interno della loro discussione? E, incontrandosi «tra di loro», non sentono la mancanza di contrasti, di stimoli, di oggetti d'amore e di nostalgia? Non si direbbe. Costoro percepiscono manifestamente se stessi come esseri completi, tanto sotto il profilo intellettuale quanto sotto quello sessuale. Nel cinico sodalizio maschile, qual è quello da loro formato, essi godono dell'identità di un gruppo completo e ben integrato, nel quale sono presenti il maschile e il femminile, il duro e il molle, il dare e il prendere ecc. ecc. Nella cerchia d'amici del medesimo sesso ci sono le forze di entrambe le polarità; quel che sembrerebbe essere una comunità omosessuale cela in sé un ampio spettro di esperienze bisessuali. Solo così possiamo richiamare plasticamente lo slancio del platonismo delle origini. Un'atmosfera vibrante di premure spirituali ricolma l'Accademia, questo tempio di arguta, intelligente amicizia virile; la voglia di capire, il desiderio di raggiungere la saggezza assume tra costoro la stessa nota desiderante che ha l'esaltazione erotica per l'oggetto amato; e anche il «capire» può esser vissuto come un'estasi amorosa in cui il soggetto si diletta per fare posto a qualcosa di più grande, di più alto, di più vasto: l'entusiasmo, il divino attimo interiore... Bisogna aver visto le danze del Sud, questi apici di ingenuità e di netta bisessualità che riuniscono in sé forza e dolcezza... Così aveva da essere tra maestro e discepolo: un bagliore scintillante con cui l'anima giovane - di fronte al fuoco spirituale e alla pregnante presenza del maestro - premonisce il proprio dispiegamento futuro, stende le ali, al di là di sé, in una

grandezza che verrà e della quale il maestro - nella sua appagata determinatezza - è garante. È questo ludum eroticum che conferisce a quella grande scuola il suo stile inconfondibile. È lo spirito di un linguaggio che scorre attraverso argomentazioni e controargomentazioni, è un «sì» erotico-dialettico che fluisce verso tutte le posizioni e tutti i meandri della coscienza. Il dialogo - con la sua commedia di opinioni — si risolve in uno sciabordare che, sbloccando, per così dire, le menti nell'energia e nello stupore, rende la coscienza libera di esperire esperienze, di catapultarsi dentro un intenso estatico simultaneo lampeggiamento di verità, bellezza e bontà che traversano l'anima.

Di una tal teoria amorosa, così estrosa, i rischi sono chiari.

In quanto filosofia dell'amicizia, essa resta legata all'atmosfera di una cerchia ristretta e ogni traduzione in termini universali finisce necessariamente in medio tra oscurità e repressione. Questa, in quanto teoria erotica idealistica, parrà a quanti non appartengono alla cerchia amicale una sorta di fanatismo contorto. E infatti, staccatosi dal magnetismo erotico dell'Accademia, il platonismo si ridurrà a uno sciapo predicazzo spiritualizzante. L'amor di sapienza diventa asessuato, perde «il ventre basso», il suo centro energetico. Con la decadenza del platonismo a mera lettera morta idealistica, la filosofia viene aggredita da turbe della potenza, e con la cristianizzazione (cioè sotto il dominio della teologia) tralignerà infine in un'organizzazione eunucoideale del sapere. Inevitabili le contromosse di parte materialistica. Che, in virtù della loro combattiva linea di attacco, assumeranno qualità kinica. Tuttavia, poiché le mortificazioni dell'idealismo maschile sono vissute in modo differente tra le donne e tra gli uomini, dobbiamo considerare due diverse versioni della replica kinica allo spregio idealistico per il corpo. Esempi illuminanti esistono in entrambe le direzioni: kinismo sessuale è in gioco sia quando Diogene provvede ad autosoddisfarsi sotto gli occhi di tutti, che quando massaie o cortigiane forniscono a filosofi intelligentoni un assaggio di potere femminile.

1. Diogene in atto di pubblica onania: qui incomincia un nuovo capitolo della storia sessuale. In questo primo sex-happening della nostra civiltà, il kinismo antico mostra i suoi

artigli più affilati. Donde, nell'uso cristiano idealistico, l'appellativo cynicus denoterà un individuo empio, che a parole nulla rispetta e di nulla si vergogna e sulla cui bocca permane, per converso, il ghigno di scherno del «male». Tornando a Diogene onanista: chi voleva un bell'encomio delle anime gemelle, dell'amore come sentimento «alto» ecc. ecc. si scontra qui con l'avversa posizione. Questo insegna l'autarchia sessuale, intesa come possibilità originaria di ogni individuo. Non è con la coppia munita di tutti i crismi ufficiali che cominciano a esserci opportunità di soddisfazione dei propri desideri sessuali: il singolo essere umano, il masturbatore sorridente dell'agorà ateniese, tutto questo, lo può già. Onania plebea: quale iniquo affronto per l'aristocratico diporto «anima-anima»! Che turpe infamia per un establishment degli affetti in cui il sesso costringe i singoli al giogo delle «relazioni»! A tutti questi strilli il kynikòs erotikós Diogene da Sinope oppone un autoerotismo senza scrupoli.

Incontrando qualcuno che vorrebbe inculcargli l'idea di non essere (proprio solo) un animale, Diogene leva dal chitone il membro nerboruto: e questo? bestia? non bestia? Ma poi, insomma, perché ce l'hai tanto con le bestie? Se qualcuno s'avanza con l'intento di stornare la base animale dall'anthropos, subito il kinico ha da fargli vedere quanto sia breve la via che separa la mano dal membro. Non è proprio l'essere umano -raggiunta la stazione eretta - a ritrovarsi con le mani alla medesima quota dei genitali? Forse che - antropologicamente parlando - l'homo sapiens non è l'animale masturbante par excellence? La consapevolezza della nostra auto-sufficienza non poggia forse proprio sull'identità di quota che abbiamo faticosamente raggiunto con la già menzionata stazione eretta? In ogni caso, ai quadrupedi tale intricata questione anatomico-filosofica fu risparmiata. Ed effettivamente la masturbazione accompagna il cammino della nostra civiltà come un «problema intimo», filosofico e morale. Sul piano libidico essa rappresenta l'analogon di quel che l'autocoscienza è sul piano spirituale. L'autoerotismo lancia oltretutto un ponte tra il kinismo maschile e quello femminile, massime su quello osservabile attualmente all'interno del movimento delle donne. Anche qui l'onania vale d'ausilio all'emancipazione; anche qui è praticata come un «diritto da

prendersi» e un piacere di cui non si deve dire «grazie» a nessuno.

2. Parlare di kinismo femminile si profila, sotto il profilo metodologico, come un'impresa delicata giacché la storia della «coscienza femminile» risulta nell'intera età premoderna documentata in modo indiretto, mediata da tradizioni maschili.

Ma almeno qualcuno tra gli aneddoti tramandatici può essere interpretato in prospettiva kinico-femminile. In prima linea si tratta naturalmente di storie raccontate da un punto di vista maschile e in qualche modo deformate dalla tipica ottica cinico-dominatoria con cui vengono restituite le figure femminili: la donna come «puttana» o come «malvagia furia domestica».

Ma talvolta basta una rotazione d'angolatura e i medesimi aneddoti assumono un senso filo-femminile. Questi, di norma, rispecchiano tipiche scene di «lotta dei sessi» laddove, però, è l'uomo a ritrovarsi in posizione di debolezza. Il che gli accade di preferenza in due ambiti: dipendenza sessuale e conduzione della casa.

Un primo caso paradigmatico tratta del grande Aristotele, il Filosofo: ridotto al livello di un innamorato folle. Si racconta che un giorno si fosse invaghito così perduto di Fillide, l'etera, da non aver più volontà propria e da divenire ormai preda spensierata di ogni capriccio di lei. E così quella famosa puttana ingiunse al pensatore di precederla ovunque, a quattro zampe; e lui, privo di volontà, obbediva gattonando follemente e umilmente, fungendo persino da cavalcatura alla sua signora e padrona. Il motivo aneddótico (16) fu ripreso nel 1513, ai tempi bricconi di Eulenspiegel, da Hans Baldung Grien in un'incisione che si rifaceva al Lai d'Aristotele, componimento

Hans Baldung Grien, «La bellezza agita la frusta sulla sapienza», incisione, 1513. [immagine mancante]

poetico francese medievale. Il maestro di color che sanno, con la barba canuta, sguardo volto all'osservatore, traversa a quattro zampe un giardino circoscritto da mura, mentre una Fillide assai formosa per vita e deretano s'ingroppa lo stempiatissimo pensatore le cui briglie sono portate

mollemente dall'amazzone con la sinistra, mentre la destra (le dita un poco divaricate) regge un grazioso frustino. Diversamente dal filosofo, che con viso umiliato lancia penetranti sguardi verso l'osservatore, la dama (con cappuccio in foggia vetero-anseati-ca, poggiato sulla testa a mezzo profilo) fissa il terreno innanzi a sé, le spalle cadenti, vagamente goffa, pienotta, melanconica... La morale kinica della favola è: «la bellezza agita la sua frusta sulla sapienza»... Già, il corpo vince la ragione; la passione soggioga lo spirito, la femmina nuda trionfa sull'intelletto maschile, il discernimento non può nulla contro la forza suasiva di seni e fianchi. Naturalmente compaiono anche qui i cliché femminili correnti, ma il punto non è tanto questo, quanto piuttosto che traspaia un'opportunità di potere femminile. Nell'incisione grieniana l'accento meditativo è slittato, dal filosofo sull'etera. Sarà anche vero che quest'ultima è «solo una puttana», ma non si può certo dire «peccato per lei che sia puttana». Anzi, ella ne trae una chance di superiorità e d'indipendenza. Coi che cavalca in groppa ad Aristotele, ancorché femmina pericolosa, certamente si eleva al di sopra dello spregio. Per il filosofo, che una Fillide lo voglia cavalcare, da un lato costituisce un monito, ma dall'altro anche l'occasione di saggiare dove tutto ciò conduce. La donna con la testa reclinata e cogitabonda vede approssimarsi di «laggiù» quel che lui sembra «di laggiù» ancor temere; per lei è infatti chiaro come tutto ciò rappresenti solo l'inizio: Aristotele non resterà per sempre in quella scomoda situazione. La vicenda, per lui, inizia carponi, ma, se davvero è intelligente e saggio come si dice, finirà supina...

Tanto più bravo un uomo è sul lavoro, tanto più sciocco si dimostrerà costui in casa; tanto più responsabile in pubblico, tanto più spregevole tra le quattro mura domestiche. Così potrebbe suonare la morale del tormentone coniugale di Socrate e Santippe. Ma proviamo ora a rileggerlo in prospettiva kinico-femminile. Questo filosofo, infatti, non è passato alla storia per la sua sola arte domandiera e di trapanazione dialogica, ma -come è ben noto - anche per il suo orrendo ménage familiare. Poiché, come pare, la sua consorte gli apparecchiò una sorta d'inferno domestico, «Santippe» non è più un semplice nome proprio: è divenuto un concetto di genere cui si sussumono tutte le femmine umane coniugate,

affette da spiccati tratti di litigiosità e tendenze tiranniche. Ma ecco che basta un'inversione prospettica e la relazione tra Socrate e Santippe ci appare subito in un'altra luce; e allora è la malvagia Santippe la vera vittima della sua vittima presunta, Socrate, finalmente smascherato - in modo certo molto significativo - nella sua veste di «vero» malvagio. Dal punto di vista odierno tutto depone a favore di Santippe e bisognerebbe semmai confutare la sua cattiva fama. Proviamo a chiederci come mai Socrate si sia andato a imboscare proprio dentro una tal miseria coniugale; quesito che si può presentare in diverse varianti. Posto che Santippe fosse sempre stata quella di cui la mitologia socratica narra, quale comprensione potremmo mai avere per quel grandissimo filosofo, tanto stupido da prendere in moglie proprio lei e nessun'altra donna? O pensava magari - nella sua grande ironia - che una femmina scontrosa era proprio quel che ci voleva per un pensatore del par suo? Se l'aveva sin dall'inizio individuata per quel che lei era veramente, mettendo magari in conto i prezzi da pagare, con ciò egli avrebbe preteso da una donna di condividere l'esistenza con uno che, al più, era disponibile a «sopportarla», ma considerandola un dettaglio insignificante: ben miserabile atteggiamento per un marito. Oppure supponiamo che Santippe fosse tralignata durante il matrimonio con Socrate e non prima (questo sta scritto): ma allora sì che il filosofo cadrebbe proprio in luce dubbia perché sarebbe palesemente lui stesso la causa di tanta scontentezza della quale egli peraltro mai si curò. Comunque sia, la storia di Santippe è tale che i malumori della moglie debbono ascriversi alle responsabilità del marito. E l'autentica questione filosofica suona quindi: come avrà fatto, Socrate, a non risolvere l'enigma dei malumori di sua moglie Santippe? Quel grande ostetrico dell'aletheia, l'Uomo della Verità per antonomasia fu manifestamente incapace di fare sì che la rabbia san-tippea trovasse voce, non seppe mai aiutarla a trovare parole che potessero esprimere ragioni e motivi di quell'atteggiamento. La catastrofe di un filosofo non consiste in risposte erranee, ma piuttosto nel non aver saputo porre domande: nell'aver negato ad alcune esperienze il diritto di diventare «problema».

Di questa specie - quella cioè di una miseria cui viene negata la dignità necessaria ad entrare nel monopolio maschile

dei «problemi» - dovette appunto essere la vita di Santippe con suo marito. Ma per un filosofo sopportare «naturalmente» un male di cui egli stesso è la causa, o peggio il sopportarlo con «saggezza», rappresenta già di per sé un fallimento e uno scandalo spirituale, un abuso di saggezza a favore della cecità. E tale abuso, nel caso di Socrate, fu pagato caro fin da subito. Un pensatore che non riesca a fare a meno di identificare l'umano con il maschile, ha da attendersi, nella sfera privata, i contraccolpi della realtà e un filosofico inferno coniugale. Le storie a ciò improntate - questo voglio dire - hanno pur un senso kinico. Esse ci svelano la vera ragione del celibato clerical-filosofico che alberga nella nostra civiltà. Un certo tipo, dominante, di idealismo (filosofia intesa come Grande Teoria) si rende affatto possibile solo a patto che certe esperienze di «altro tipo» vengano sistematicamente rimosse.

Per lo stesso motivo per cui non si può parlare del cinismo statuale europeo senza trattare l'etica cristiana, non si può parlare neppure del sessuocinismo presente nella nostra cultura trascurando di menzionare l'atteggiamento cristiano nei confronti della sfera erotica. Non si comprende l'emergere di gesti veramente cinici se non sulla base di idealismo e repressione (idealismo repressivo). Ma poiché la morale sessuale cristiana poggia su elevate menzogne, contrapporre la verità possiede un tratto aggressivo, vuoi satirico, vuoi blasfemo. Se la Chiesa cattolica non avesse asserito che Maria partorì Gesù da Vergine, certo non a molti sarebbe venuto in mente di menar tanti rabbiosi sarcasmi su una verginità così curiosa. Heilige Hure! Pregna già solo di Spirito Santo: un bel numero, non c'è che dire! Naturale che ci si domandi come questa bianca colomba invisibile, stranissima tra gli uccelli, si comporti in certi frangenti e come poi se ne tragga d'impaccio. Ma non sarà un poco troppo spiritualizzato, il volatile? E gliela darà una mano, la provvidenza? Basti di ciò! Sebbene questo genere di lazzi nasca dalla stessa mitologia cristiana in modo quasi naturale. L'idealismo ha appena cominciato a premere un poco troppo sul pedale, e subito arriva, blasfema, la contropinta realista. E addirittura si può - come certi studiosi hanno fatto - tentare di valutare se nella struttura psicologica del maschio occidental-cristiano (e specialmente di quello cattolico, che cresce sotto l'aureola della sua mamma-

madonna) il passaggio attraverso una fase di sessuocinismo non s'imponga come inevitabile giacché prima o poi nella coscienza di ogni giovane filtra il cattivo pensiero che, insomma, anche la sua mamma... be', sì, anche la sua ha commesso «atti postribolari»: la puttana del padre.

Ma, ci si interroga, il dualismo metafisico cristiano davvero non offre alcuna chance all'affermazione incondizionata della nostra vita sessuale-animale? Ciò che pertiene al corpo (e poi al piacere anzitutto) è davvero da considerarsi comunque sbagliato? L'argomento non può esaurirsi del tutto in una lamentazione dell'ostilità cristiano-dualistica verso il corpo; ciò per due ragioni: in primis perché nell'ambito di questa nostra religione sono avvenuti anche alcuni notevoli tentativi di «cristianizzare» il corpo se non addirittura il congiungimento carnale e di portarli così dalla parte del «bene»; in secundis perché esiste manifestamente un'antica tradizione di doppia morale cinica (particolarmente affetti ne sono gli ambienti clericali) in cui - per dirla con Heinrich Heine - «si predica acqua, ma si beve vino».

Se nel rito cristiano esiste qualcosa di simile a un «punto debole» sul principio del piacere corporale, ebbene quel punto sta nella liturgia della Pasqua e della comunione. Nell'idea di resurrezione in corpore di Cristo dalla morte si cela un'opportunità di resurrezione della carne credente in una santa spudoratezza. Singoli documenti di epoca protocristiana sembrano in tal senso comprovare l'uso - invalso in diverse comunità - di celebrare l'agape nel corpo e con il corpo. Una cronaca di epoca tardo-romana (IV secolo) descrive le pratiche di uriec-desia gnostica del Vicino Oriente. Sebbene fossero cristiani, i membri della comunità pregavano un dio, il quale aveva una figlia di nome Barbelo, e Barbelo aveva a sua volta un figlio di nome Sabaoth. Allorché questi si ribellò all'autorità della sua divina madre e del suo nonno-dio (voleva conquistare il dominio del mondo), Barbelo, con le sue grazie sensuali, si diede a sedurre i sacerdoti riassorbendo così in sé, mediante la raccolta del seme umano, la diffusa forza vitale delle creature. In nn'indignata e dettagliata lettera al vescovo di Alessandria, il sacerdote cristiano e cacciatore di eretici sant'Epifanio (dopo che si fu infiltrato in una festa barbeliota) ne ritrasse come segue l'andamento liturgico:

In primo luogo essi hanno le loro mogli in comune e quando sopraggiunga uno estraneo al loro credo, vi è tra loro un segnale, degli uomini alle donne e delle donne agli uomini, il quale consiste nel tendere la mano, come in segno di saluto. Ma da sotto il palmo si tastano quasi a produrre del solletico. Tramite ciò segnalano se il sopraggiunto appartiene alla loro religione. Poi, non appena si sono riconosciuti reciprocamente, essi si volgono a invitare in banchetto. E imbandiscono copiose gozzoviglie, gran mangiate di carni e gran bevute di vini: addirittura anche i poveri! E dopo aver ben mangiato e ben bevuto, dopo - come si suol dire - aver strapasciuto le vene dell'ingordigia, essi si volgono alla loro insana passione. E il marito - abbandonando la moglie - le dice: «Orsù alzati, compi dunque l'agape con il fratello!». E quegli infelici prendono a commerciare l'un con l'altra sicché a dir il vero io, per me, mi vergogno di raccontare le cose orribili che vengono da coloro compiute. (...) E tuttavia non avrò timore di dire ciò che coloro non si vergognano di fare! (...) Infatti, dopo aver commerciato in quest'esperienza di fornicazione, essi innalzano per giunta la loro bestemmia al cielo: raccolgono - la femmina e il maschio - il flusso seminale del maschio con le loro stesse mani, e lo levano al cielo inarcandosi e - sempre tenendo in mano l'impurità immonda - si mettono a pregare (...) offrendo al Padre del Creato proprio quella roba che hanno sulle mani e dicono: «A Te offriamo alto questo dono, il Corpo di Cristo» e a questo punto mangiano e si comunicano vicendevolmente con la formula: «Ecco il Corpo di Cristo! Ecco l'Agnello pasquale per cui i nostri corpi patiscono e sono indotti a riconoscere la passione del Cristo!». Ma nel medesimo modo si comportano anche con il flusso femminile: quando avviene che la donna abbia i flussi di sangue, essi raccolgono il mestruo dal sangue dell'impura in modo tale da parteciparne in comunione. E dicono: «Ecco il Sangue di Cristo». (...) Ma costoro, che pur fornicano l'un con l'altro, proibiscono poi la procreazione. Infatti non è già per il procreare che viene da loro praticata questa dissolutezza, bensì per il piacere! (...) E perseguono il piacere fino al raccoglimento del seme della loro impurità, ossia lo sperma della vergogna e, per non fruttar procreazione, se lo mangiano loro stessi. Ma, se qualcuno di loro insemina il concepimento della naturale eiaculazione e la donna resta

gravida, qual cosa mai di ancor più terribile osino codesti compiere, tu ora udisci. Nel preciso momento in cui l'embrione può esser preso con le dita, essi lo estirpano, raccolgono questo feto abortito e lo macinano in una sorta di mortaio col pestello mescolandolo a miele e pepe e altre spezie e balsami affinché non li abbia a nauseare; indi quelli di questo [branco] di cani e porci si riuniscono tutti insieme e, per quanti vi partecipino, ognuno celebra il baccanale col proprio dito [prendendo] da quella creaturina massacrata. E, praticato in tal modo il cannibalismo, essi pregano per il resto dicendo: «Noi non ci siamo lasciati giocare dall'Arconte della Brama, ma abbiamo ricomposto la trasgressione del nostro fratello». E davvero ritengono che ciò sia il perfetto Agnello pasquale.

E quante altre cose terribili vengono da questi sfrontatamente intraprese... Giacché - quando per le loro imprese ricadono in estasi - si eccitano insudiciandosi le mani con la vergogna del loro eiaculato passando queste mani empivamente lorde, nudi, su tutto il corpo, e pregano come se mediante tale attività fossero in grado di avere libero accesso a Dio. (17)

Il nostro testimonio ha già fornito la giusta definizione: «un branco di cani e porci». Siamo in territorio kinico. Il documento - seppure non eccessivamente attendibile nei particolari -comprova comunque l'esistenza di un kinismo sessuale cristiano e radicale: non più dunque in quella forma, leggera e primigenia del filosofo greco con le sue masturbazioni e i suoi amplessi sulla pubblica piazza, bensì in versione di artificio, religiosamente intricata, già carica, appunto, di perverse ommissioni al cristianesimo. Ma, per quanto queste pratiche fossero singolari, lo shock più forte non sta nei dettagli, ma piuttosto nel fatto - impenetrabile seppure manifesto - che l'orgia cristiana esiste. È un abbandono scatenato, innocente, sacrosantamente selvaggio e grufola nella broda umorale così... come piace a Dio. Ecco: per stavolta almeno il cristianesimo si presenta nella confusione dei corpi cristianamente ebbri che celebrano la loro libidine. Quella stessa libidine che fa arrossire Epifanio - e non è chiaro se sia rossore di vergognoso o di svergognato e contagiato. Pur sempre ci si spinge tanto in là che il sacerdote osa scrivere i

fatti, nero su bianco, mentre il ruolo da lui assunto infiltrandosi nella sacra ammucchiata resta un mistero. Al vescovo di Alessandria non è necessario raccontare proprio tutto... Ma ancor più scioccante è forse il modo in cui il figlio di Dio risulta sostituito da una figlia dipintaci a contraltare di Maria, madre di Dio; Barbelo è una «Gran Mona Divina» che succhia, raccoglie e sciabordeggia laddove la SempreverGINE Maria aleggerà invece non mai sufficientemente eunuca sopra ai cattolici altari. (18) Qui tocchiamo, all'interno della mitologia cristiana, gli antipodi. E, nell'equiparazione rituale del sangue della donna al sangue del Cristo, la liberazione gnostica del corpo femminile si è spinta assai oltre rispetto a quanto un qualsiasi moderno misticismo femminista si sognerebbe di fare.

Quanto al citato resoconto del rito barbeliota si tramanda che la denuncia di Epifanio, giunta presso il vescovo di Alessandria, causò la scomunica di ottanta gnostici. Questo esemplifica i destini e le opportunità storiche che attendono quei gruppi, gnostici o di altro genere, che tentino una realizzazione «psicosomatica» del comandamento d'amore distintivo della religione di Gesù Cristo. Ovunque siano apparsi, i vari tentativi di superare il dualismo tramite una metafisica dualistica sono stati in linea di massima eliminati con la violenza.

Nell'alto medioevo - per quel che sulla base di tradizioni tanto futile quanto occultate è dato di capire - le chance di una via cristiana alla sessualità sembrano tornare in auge. Nel linguaggio mistico e religioso dell'amor cortese si fa strada una metaforica dell'eros nella quale l'aspetto traslato risulta solo speculativamente differenziabile da quello letterale. Sebbene la lirica provenzaleggiante s'addentri per certi versi fin quasi al limite del blasfemo, paragonando per esempio l'apparire dell'amata con l'avvento pasquale, pur non si sa quanto direttamente (o indirettamente) tale arditezza del linguaggio fosse connessa con quelle della carne. Così come non è possibile chiarire in modo soddisfacente quali conseguenze sul piano dei comportamenti sessuali ebbe la mistica delle confraternite del libero spirito. (19) Nondimeno: se in svariate farse tardo-medievali le donne giungono alla conclusione che il soldato sia amante non altrettanto valente

quanto il clericus, ebbene possiamo stare certi che tale asserto era stato confortato durante un lungo e diligente iter sperimentale.

In epoca borghese lo scenario sessuocinico rifa la sua comparsa in modo nuovo e altisonante. La borghesia, infatti, pone istanze di egemonia culturale non senza edificare un suo modello di eros idealistico: il matrimonio per amore. Si stampano innumerevoli romanzi che contribuiranno a inculcare indelebilmente nelle teste del pubblico, e massime di quello femminile, i cliché dell'idealismo erotico borghese. Si forma, così, un'afa culturale enorme: anche l'«anima borghese» vuole partecipare alle gioie amorose e brama di assaggiarne l'avventura, elettrizzante, fantastica e addirittura, perché no, passionale e sensuale... Ma, peraltro, deve pur garantire accuratamente, rigorosamente, che l'amore resti sulla stabile rotta del matrimonio, che il «lato animale» non emerga troppo e che - ove eccezionalmente debba proprio concedersi spazio di espressione al corpo - questa possa dirsi almeno espressione di un'anima appassionata. Tale ingenuo idealismo erotico laicale (giacché non sono certo i clerics a predicarlo) scatena una vera e propria epidemia di antitesi sessual-ciniche. Il borghese - nel sesso come in tante altre questioni - è un quasi-realista che osa gettare uno sguardo sulle «cose come stanno» senza tuttavia distanziarsi davvero dalle idealizzazioni e dai fantasmi etici.

Ed è perciò che i suoi ideali sono costantemente battuti da uno sciabordio d'intuizioni realistiche a successive ondate (ed è proprio da queste turbolenze che deriva la particolare ricettività con cui il maschio adulto occidentale accoglie il frizzo sessual-cinico, il rozzo realismo dello «stantuffo», la pornografia). Al borghese importa assai di «tener alti i valori» che gli sono propri, ma non per questo vuole dimenticare come «vanno davvero le cose giù nella realtà». Di qui il ghigno cinico; sì, bontà vostra, siamo al corrente; et in Arcadia ego... Non questo, però, è il «nostro posto», noi certo non confonderemo l'alto con il basso... E così, non malvolentieri il borghese va sì al bordello, ivi convincendosi del comun denominatore tra dame e puttane; ma le due realtà restano separate, le differenze protette. Ed è, certo, precipua strategia culturale della letteratura e dell'arte borghese il muovere alla

conquista del «pubblico» mediante un'estetica del «privato»; tuttavia, nel privato medesimo occorrerà tracciare un discrimine che separi con rigore: da un lato la versione privato-ideale e, dall'altro, quella privato-animale; dove poi - potendosi liberamente esprimere in quest'ultima - l'animalità borghese si rivela piuttosto un Porcile che un Cinosarge: cinismo e non kinismo. Il borghese sa distinguere l'umano dal troppo umano. Egli è senz'altro in grado, per un verso, di ammettere le «nostre debolezze», ma, per altro verso, resta ben deciso a mantenere un «contegno» e, insomma, a rispettare il motto bismarckiano: «Cortesía fin sotto alla forca». C'è stato chi ha persino tentato di trovare un nome per quella «giusta faccia» che ogni vera signora deve saper fare quando, in sua presenza, viene raccontata qualche arguzia «per soli uomini». La faccia giusta consiste nell'esprimere simultaneamente precisa conoscenza degli implicati e sostanziale estraneità emotiva. Tale nota, lievemente ironica eppur tollerante, fa parte del bon ton femminile nel trattare gli inevitabili episodi di cinismo maschile.

Siamo stati abituati dalla psicoanalisi ad associare automaticamente la chiarificazione della nostra vita interiore con quella della nostra sessualità. In ciò vi è del positivo e del negativo. Positivo e giusto appare l'impegno psicoanalitico a superare il quasi-realismo sessuale della borghesia, a completarlo cioè con un realismo pieno. Negativa e sbagliata, invece, è la tendenza a confondere il «segreto» (il «si fa ma non si dice») con l'«inconscio». Indubbiamente la sessualità rappresenta un ambito in cui tale confusione si impone quasi da sé. Avviando la sua indagine interpretativa dell'inconscio, la psicoanalisi si è davvero avventurata in quello che la società borghese considerava il territorio segreto par excellence, cioè l'esperienza (o meglio: il sospetto) che il borghese cova in sé di essere un animale (questione che viene presa assai seriamente). La psicoanalisi ha provveduto a neutralizzare la sfera animal-sessuale riportandola nel territorio delle cose non segrete. Ecco la

[Immagine mancante]

Scena dal «Saio-Sade» di Pier Paolo Pasolini. La pornografia tardo-aristocratica svela il nucleo violento della sessualità.

Onde sviluppare il nesso tra scatenamento, terrore e «discretion», essa esilia l'eccesso in spazi reclusi. L'era aristocratica dell'erotismo, iniziata idealisticamente con «l'amor cortese», è da Sade condotta a compimento in un materialismo dello stupro.

ragione per cui allora alcuni, studiando la letteratura psicoanalitica, poterono domandarsi sul serio se essa fosse da considerarsi genuina espressione della scienza e non invece della pornografia. Con la tendenziale confusione di «segreto» e «inconscio», due generazioni di analisti e di pazienti sono state condannate a inenarrabili, dolorose peripezie. Infatti non corrisponde al vero che l'eliminazione dei segreti sessuali della cultura borghese matura abbia complessivamente prodotto effetti denevrotizzanti sulla società; i segreti sessuali patogeni rappresentano solo una frazione minima dell'inconscio individuale e collettivo. (20)

La psicoanalisi configura così un ibrido storico. Con questi suoi fondamenti sessual-patologici essa volge un occhio al passato mentre - convinta com'è che l'inconscio sia una costruzione - l'altro occhio viene volto al futuro. Al modo di un detective della cultura, essa ha trasformato in certezza il sospetto proto-borghese: l'umano poggia sull'animale. Sono presi da questo dubbio atroce fino dalla metà del Settecento tutti i membri di quella società borghese che da un lato era una volta per tutte intenta a domare la bestia interiore con la forza della ragione, dell'illuminismo e della morale; ma, d'altro lato, proprio come sottoprodotto di quell'addomesticamento, vedevano estendersi sotto di sé, sempre più minacciosa e vasta, l'ombra bruna della ferinità. Infine, il quasi-realista borghese, completamente civilizzato e «de-animalizzato», cadrà preda del suo fantasma testardo e sospettoso, ostile a tutto quel che è interiore o inferiore o basso. L'animale borghese risulta, così, circondato da una sorta di atmosfera di auto-sospetto che s'accenderà poi nei bagliori della letteratura romantica, con tutte le tetre e misteriose metafore annesse e connesse sull'Abisso Interiore, la Bestia, la Carne, la Morte e il Diavolo. I romantici sanno che per il borghese non vi sono che due vie, delle quali l'una porta appunto allo splendore borghese, l'altra, invece, alla tenebra di un'esistenza non-borghese. E così uno si

sposa, diventa il brav'uomo che tutti conosciamo, fa dei figli e si gode la sua tranquillità da benpensante-benestante... Ma della vita, che ne sa?

L'altro cadde, siccome un masso...
mille voci il suadevan basso
ad altra ripa da sirene fisso
da lascivi flutti tre volte casso...
seco trasse l'iridato abisso. (21)

L'«Altro» è la belva, è l'«Inferiore» che ancora può scatenarsi e che osa discendere nei secreta, nei baratri di se stesso e della propria anima: i multicolori abissi animaleschi del piacere. Ed è proprio l'uomo, che tenta per converso di esiliare da sé ogni animalità, a percepire ora un pericolo che gli cresce dentro e che sarebbe consigliabile trattare meticolosamente.

Una variante di tale meticolosità ci viene incontro dal lessico

[immagine mancante]

Magnetismo animale. Una seria occupazione per pensatori poco inclini allo scetticismo. Caricatura di Michael Voltz (?). Il sospetto bestiale che gli individui borghesi nutrono verso se medesimi crea sul piano culturale generale le premesse della moderna psicologia del profondo.

psicoanalitico che - con vero e proprio colpo da domatore - designa lambito «rimosso» dell'Animalesco e del Pericoloso con il termine «inconscio». La psicoanalisi serba in sé qualcosa come di scienza pseudo-medica dell'ammansimento, quasi si trattasse di incatenare l'«inconscio» a colpi di vedute assennate.

Quando Freud parla di una «chimica del sesso», trattando così l'orgasmo alla stregua di uno scaricamento della tensione, è difficile scacciare scene di uomini al bordello che, per «amare», manco si levano le brache, giacché si tratta per l'appunto solo di «scaricamento». Ecco anche qui la tranquillizzazione, lo smaltimento, l'oggettivazione ingiustificata e la reificazione della sessualità. E l'involontario contraltare all'altrettanto ingiustificata quanto inevitabile demonizzazione dell'interiorità segreta la cui prima espressione

risale, con i romantici, sin quasi ai primordi dell'età borghese. I quali romantici crearono lo scenario adatto al gioco cui la demonologia dell'«incon-scio sessuale» avrebbe poi dato inizio. Il demone, del resto, altro non è se non la bestia, l'animalità interiore. Quel che «l'inconscio» sarebbe nella sua essenza, lo dichiarò il letterato romantico Eichendorff più chiaramente di quanto non abbia poi fatto lo scienziato neoromantico Sigmund Freud: «Ma tu guardati dal risvegliar l'animale selvaggio da dentro al tuo petto acciò che esso (Es) improvvisamente non prorompa sbranando te stesso (Selbst)». (22)

Rispetto all'Ottocento, di cui la psicologia dell'inconscio è espressione, la temperie culturale borghese ci appare oggi sensibilmente mutata. Nessuno dei nostri contemporanei crede o pratica più la scissione tra amor ideale e amor animale. Con ciò è venuta a cadere una condizione elementare per le sortite sessual-kiniche. Non si ride più molto sulle «barzellette sporche», né poi la pornografia può dirsi in alcun modo mordace.

Tutto questo appare oggi decisamente fuori moda. Ma sarebbe ingenuo pensare che la partita sia conclusa definitivamente. Se il kinismo si è affermato, ancora verranno cinici capaci, con queste verità non più sporche, di combinare sporchi affari, esattamente come prima. Lo shock pornografico sarà anche superato una volta per tutte, ma il business della pornografia

[immagine mancante]

La pornografia borghese svela l'aspetto mercificato della sessualità. Un'«indiscretion» assurta a principio fa esplodere gli spazi prima reclusi, rendendo nudità e vendibilità sinonimi e immettendo sul «libero mercato» le sue droghe visuali. «Incasinamento delle teste» inteso come rapporto di produzione? Vedi anche cap. v.2: «Scambio cinico».

resta e fiorisce. Da tempo ormai non vi è più nella pornografia tardo-borghese nemmeno una scintilla di quel regolamento dei conti con le inibizioni cui erano stati improntati i primordi di una corrosiva azione polemica contro idealismi e tabù erotici. Ben di più, essa simula

consapevolmente delle coscienze arretrate citando tra strizzatine di occhio qualche finto tabù da poter poi far saltare con beau geste pseudo-illuminista. Il cinismo di tanta stampa «tette & cosce» non consiste affatto nel-l'espore all'attenzione generale più o meno graziose donne nude, ma, piuttosto, nel restaurare a pie sospinto rapporti decisamente superati lavorando a un raffinato rincretinimento di maschi e femmine assai consapevoli del gioco. È per tale ragione che la spinta kinica, illuminista e realista di certi gruppi femministi si manifesta in una decisa ostilità al business del sesso.

La pornografia tardo-borghese funge, all'interno della società improntata al capitale, da palestra della vita schizoide, defraudata di se stessa, modellata sullo sfasamento del «non adesso». Essa vende l'originario, il già sempre dato, l'ovvio come fosse invece una meta assai remota, uno stimolo sessuale utopico. La bellezza del corpo - riconosciuta dal platonismo quale guida dell'anima sulla via verso l'entusiastica esperienza della verità - funge nella moderna pornografia da cemento del disamore generale che nel nostro mondo può stabilire quella che sarebbe la «realtà».

3. CINISMO RELIGIOSO

Ma Lei, del Graal, una volta che lo ha trovato, che se ne fa?

Benjamin Disraeli

... persino i ghigni s'accumulano, identici a quelli del teschio; infatti: che l'uomo, autore di progetti a lunga scadenza, prenda l'abbrivio come il bestiame, è di per sé cosa, ad un tempo, spiritosa.

Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung

Improvvisamente uno lascia il mondo visibile, comune e, per così dire, continuo; interrompe la condivisione dell'esistenza con noi. Il suo respiro si ferma, smettono i suoi movimenti. La morte si manifesta prima di tutto in modo

passivo: qualcosa si spegne, passa alla quiete. Poco più tardi, questo spegnimento mostra anche la sua faccia «attiva»: il corpo si fredda, si decompone, si disfa. Allora lo scheletro appare come la parte in noi capace di resistere più lungamente di tutto il resto alla putrefazione. Assume funzione vicaria di quanto resta di noi in materia e diventa, così, l'eidos della morte. Quest'impalcatura ossea simbolizza la fine che ogni vivente porta sempre in sé. Ognuno è l'ossuto apripista della propria dipartita.

Osservando questa faccia della morte - l'unica abitualmente osservabile - si fa incalzante, in chi vive, l'idea che nei corpi viventi agisca una forza invisibile, la quale permette loro di respirare, saltellar dattorno e mantenere i propri sembianti; una forza che dev'essersene andata, viceversa, dai morti: i quali, infatti, s'irrigidiscono e putrefanno. L'invisibile stimola respiro e movimento, sensibilità, sorveglianza e mantenimento dei precipui sembianti corporei - è un'essenza d'intensità ed energia. La sua efficacia crea, seppur in modo non visibile o controllabile, la più reale delle «realità». Questo ens invisibile ha molti nomi: anima, spirito, alito, forza ancestrale, fuoco, forma, dio, vita.

Esperienza insegna che gli animali nascono e muoiono come noi, che le piante germogliano e si corrompono: anch'esse, in questo modo, prendono parte alla multiforme intermittenza di vita e di morte, di creazione e di distruzione. Indubbiamente, l'«anima» umana è permeata da un cosmo di vitalità animali e vegetali, e da enigmatiche fonti di un'energia che esercita la sua influenza dietro la notte e il giorno, la tempesta e il sereno, il calore e il gelo. Questo «essere permeati» non evoca certo l'immagine di un «dominio» dell'uomo sulla natura e sul mondo circostante, giacché l'uomo appare piuttosto un bipede nudo, un essere sopportato e mantenuto in vita dal tutto nella misura in cui si dimostra capace a sua volta di mantenere un controllo sulle sue interazioni con i portatori di utile e di disutile presenti nel mondo animale e vegetale.

Vita e morte, venire e andare: queste innanzitutto sono costanti naturali, battiti secondo un ritmo in cui il dato prevale su quanto viene aggiunto. Nella storia della nostra civiltà, tuttavia, il rapporto tra accettazione e azione, tra patire e fare

slitta anche rispetto all'esperienza della morte. Quel che appariva un aspetto dei ritmi naturali diventa invece, nelle società più evolute, una lotta sempre più radicale e sempre più tenace tra la vita e la morte. E allora la morte non è più tanto un risultato, assolutamente influenzabile, bensì qualcosa che reca il marchio della nostra forza, del nostro arbitrio. La sua immagine primaria non è più l'inevitabile approdare alla fine o il lieve, placido spegnersi della fiamma vitale, ma piuttosto un evento combattuto, terribile e imbevuto del sospetto di violenza e assassinio. Tanto più gli esseri umani pensano la morte come un venir assassinati e non come un pacifico autospegnimento, tanto più possentemente va di necessità ad ingrossarsi la marea tanatofobica. È per questo che gli Stati e gli imperi della storia, per quello che ci è dato sapere, furono entità istituzionali religiose. Si tratta di universi sociali in cui la paura di una morte violenta è realistica. Ognuno, lì, ha davanti agli occhi migliaia di immagini violente. Imboscate, stragi, stupri, pubbliche esecuzioni, guerre, torture in cui l'uomo perfeziona in sé il diabolus mediante cui trarre dall'altrui morte un massimo di supplizio. Oltre a ciò le società classiste torchiano le energie vitali di sudditi e schiavi con tanta violenza, materiale e simbolica, che nei corpi irrefrenabilmente si aprono tenebrosi spazi di vita non vissuta. Il fantasticare e la nostalgia dell'«alterità» intuita quale connotato di pienezza covano sotto la cenere. Tale vita non vissuta connette le proprie energie utopiche con le paure di annientamento che nelle società violente i singoli fin dalla fanciullezza introiettano. È a partire da tale connessione che nasce il «No», assoluto e apparentemente irrevocabile, pronunciato dall'uomo nei confronti della morte. In ciò consiste la risposta all'esperienza civilizzatoria troppo profondamente terrorizzante. Il nostro essere-in-società include quasi a priori una minaccia di non potersi realizzare completamente nell'ambito della nostra innata vitalità. Ogni vita socializzata vive nel sentore che le sue energie, il suo tempo, la sua volontà e i suoi desideri non saranno ancor del tutto consunti quando scoccherà l'ora di morire. La vita lascia dietro di sé un mastodontico, comburente «non ancora», che bisognerebbe di tempo e di futuro in misura ben maggiore di quella assegnata al singolo. Questi sogna, ben al di là di sé

stesso, e muore... con suo pieno disappunto. Per tale motivo la storia delle civiltà più avanzate è tutto un vibrare di questi innumerevoli e smisurati «Non ancora!»; milioni di voci levano alto il loro «no» a una morte che è non già esaltazione estrema di una vita ormai spenta, quanto, piuttosto, soffocamento violento di una fiamma comunque mai così lucente come avrebbe potuto esserlo con il conforto di una vitale libertà. Di qui in poi, nelle società classiste e militaristiche, l'esistenza devitalizzata cova sulle sue compensazioni: in una vita ulteriore (come vuole la coscienza indù), oppure nel celeste paradiso prospettato dal cristianesimo e dall'Islam a riscatto dei mortificati sogni e delle attese dei credenti. La religione in senso primario non è l'oppio dei popoli, ma piuttosto un monito e un ricordo: vi è in noi più vita di quanta noi non se ne viva in questa. La funzione della fede è una prestazione di corpi ϵ < morti, ma non totalmente immemori del fatto che - sopravvivendo in loro la vitalità, la forza, il piacere e poi ancora l'enigma e l'ebbrezza di starsene al mondo - le loro sorgenti dovranno allora essere ben più profonde di quanto la vita di ogni giorno lasci intravedere.

Di qui proviene alle religioni quel loro ruolo socialmente ambiguo: esse possono servire a legittimare la repressione e raddoppiarla; (23) ma contribuendo a superare la paura possono anche liberare negli individui maggiori doti di resistenza e creatività. Così la religione può essere sia l'una che l'altra cosa: fattore di dominio e nucleo di resistenza al medesimo; mezzo di repressione e mezzo di emancipazione: strumento di devitalizzazione o dottrina di rivitalizzazione.

Il primo caso di cinismo religioso in ambito tradizionale giudaico-cristiano contempla nientemeno che il gran padre Mosè nel ruolo del ribelle /cinico. E la prima «blasfemia» in grande stile fu da lui compiuta al ritorno dal monte Sinai spaccando le Tavole «ch'erano di pietra, scritte col dito di Dio» (2 Mosè 31,18). «E Dio stesso le aveva fatte e lui stesso n'aveva inciso la scrittura» (32,14). Mosè, che veniva giù dal monte con le Leggi di Dio sottobraccio, trovando il popolo danzare intorno al vitello d'oro, istituì un esempio del trattamento che il cinico religioso riserva al Sacro. Manda in pezzi tutto quello che è non Spirito ma lettera, non Dio ma idolo, non Vivente ma rappresentazione. Espressamente è detto che Mosè fece ciò

nell'ira e fu ira sacra a conferirgli tutta la malcreanza necessaria per prendersela con quegli Autografi di Dio. Qui è necessario chiarire bene il concetto. Immediatamente dopo aver sfracellato le Tavole - così il resoconto biblico - Mosè si gettò sul vitello d'oro, lo fuse a vivo fuoco «e lo macinò a fine farina che spolverò in acqua dandola poi come bevanda ai figli d'Israele...». In seguito dovrà tornare a scolpire due nuove tavole affinché Dio possa iscrivere una seconda volta. E infatti riceve la Legge da Dio: «Non costruire idoli divini»... La blasfemia kinica di Mosè deriva dal fatto che egli sa quanto gli uomini tendano ad adorare feticci, a idolatrare oggetti materiali. Ma di ciò che è materiale niente sarà mai così sacro da non poter essere mandato in pezzi ove le rappresentazioni del sacro comincino ad adombrare lo spirito della religione. In tale prospettiva può accadere che, tra le tavole del buon Dio e il vitello d'oro, non si faccia più alcuna differenza. E questo cos'è? Rappresentazione, dunque: idolo... Colpisci! Il nucleo del kinismo spirituale sta nel divieto di farsi immagini di «Dio». Immagine e testo possono soddisfare il loro compito solo finché non si dimentica che sono entrambe apparenze materiali e che la «verità» in quanto struttura material-immanente deve essere sempre nuovamente riscritta e riletta, cioè sempre nuovamente materializzata e ad un tempo smaterializzata (ciò che implica il fare a pezzi ogni materializzazione non appena inizia a «premere», a farsi troppo avanti). (24)

Tutte le blasfemie primarie sono portati dell'impulso kinico: nessun idolo si può prendere gioco di noi. Chi «sa» qualcosa degli dèi conosce l'ira mosaica, la mano kinica e felice nel trattare le rappresentazioni del divino. Il religioso, a differenza del «fedele», non è il monsù Travet del suo «Super-io»; il suo Es sa come son fatte le leggi e lui sa che il suo Es le «sa», e le lascia parlare, e le segue anche, se le cose muovono nel medesimo senso. Ciò implica una distinzione tra la blasfemia primaria dei mistico-religiosi kinicamente vitali e quella secondaria, che deriva invece dal mero ressentiment, o da coatti vizi inconsci, dall'illiberale piacere d'infangare ciò che è elevato.

Anche il primo cinismo di tipo religioso ci viene dall'Antico Testamento. Significativamente si trova nel racconto del primo assassinio nella storia del genere umano: la storia di Caino e

Abele. Adamo ed Eva avevano (tra gli altri) due figli:

Caino, il primogenito, che era contadino, e Abele, il secondogenito, che era guardiano di pecore. Un giorno entrambi fanno sacrifici al Signore: Caino Gli offre frutti del campo, Abele i primizi del gregge. Il Signore tuttavia «riguardò» benevolmente solo il sacrificio di Abele, mentre «non riguardò» quello di Caino. «Allora assai si corrucciò Caino, e fece simulazione del suo sentire... Allora Caino prese a parlare a suo fratello Abele. E - trovandosi entrambi sul campo - accadde che Caino s'ergesse contro a suo fratello Abele e lo colpisse a morte. Allora il Signore parlò a Caino: "Dov'è il tuo fratello Abele?"» (1 Mosè, 4, 6-9). Ecco, su questa domanda s'alza il sipario del cinismo religioso. L'arte della simulazione, cui qui



Afax Ernst: «La Vergine Maria sculaccia il Bambin Gesù»,
1926.

s'accenna, è immediatamente connessa alla svolta cinica di una coscienza violenta opposta a un'altra coscienza. (25) E cosa potrebbe mai rispondere Caino? Qualunque cosa dica sfocerebbe in un cinismo: né egli intende, peraltro, ammettere il vero; la comunicazione con Colui Che domanda appare comunque distorta. Caino — in una conversazione più seria - potrebbe rispondere a Dio: «E Tu non fare il Finto Tonto, con le Tue domande... Sai quanto me dove sia Abele, l'ho appena fatto fuori con queste mani, e Tu non solo Te ne sei stato lì a goderTi lo spettacolo, ma me ne hai addirittura fornito il

movente». Anche l'effettiva risposta di Caino, nella concisione, serba tuttavia il suo bel sarcasmo cinico: «Non so, forse che sono il custode di mio fratello?». Un Dio Onnisciente e Sommamente Giusto avrebbe fatto meglio a risparmiarsi simili umilianti punzecchiature morali. Ed è quel che Gli insegna per l'appunto il rimbrotto di Caino. Ma che Dio è mai questo, che per un verso tratta gli uomini in modo diseguale, quanto meno aizzandoli al delitto, e poi pone loro domande apparentemente innocenti sull'accaduto? Dunque «Dio» - se così si può dire - non penetra in ogni coscienza?

Quella di Caino, a quanto pare, sarebbe ermeticamente sigillata di fronte a questo Dio non penetrante (situazione che ricorda la psicologia dei bambini cresciuti nel terrore della punizione). Caino, insomma, reagisce con impertinenza sfacciata ed evasiva. Da questo primo delitto - più ancora che con il peccato originale - qualcosa di profondamente dirompente s'inietta nell'ancor fresca Creazione (come il mito veterotestamentario ben evidenzia) : le cose cominciano a scivolare di mano a Dio. Nel mondo accadono fatti cruenti di cui Egli non aveva tenuto conto e per i quali Egli non sa ancor bene vagliare una giusta punizione. La morale della storia di Caino - ben strana a pensarci - sembra dunque risiedere nel fatto che Dio, divenuto come penseroso, non solo non punisce Caino, il fraticida, ma, con il «segno di Caino», lo pone addirittura espressamente sotto la Sua salvaguardia: «La vendetta è Mia, dice allora il Signore». Colui che si vendicasse non sarebbe certo un dio all'altezza delle Sue possibilità. Il Dio dell'Antico Testamento, l'antico Dio ebraico possiede molti tratti di un uomo iracundo, anziano e amareggiato, che non capisce più tanto bene il mondo e osserva con sguardo invidioso (nonché sospettoso) quella gran massa di cose laggiù. La reazione divina al delitto primordiale di Caino viene pur sempre differita al Giudizio Universale; Dio concede a Sé e all'uomo ancora una proroga, e le mitiche narrazioni di un Giudizio Universale sottolineano il fatto che prima del suo avvento trascorrerà un'epoca decisiva: il Tempo della Grande Chance,, È il Tempo necessario a Dio per diventare Giusto; il tempo a noi occorrente per comprendere cosa sia levita giusta. Due espressioni fondamentalmente sinonime.

In qual modo la cristianizzazione del potere - durante la

fase conclusiva dell'Impero romano e, più ancora, durante il medioevo europeo - sia approdata a esiti cinici, è già stato qui tratteggiato in «Cinismo di stato e di potenza». Il culmine viene stabilmente raggiunto dal cinismo dominatorio cattolico a partire dall'epoca delle crociate, in cui ha origine anche l'Inquisizione. Riassumendo quest'ultima nella formula «persecuzioni cristiane di cristiani» si delinea così la prassi cinico-riflessiva della menzogna propria di una Chiesa-padrona i cui più foschi rappresentanti (nel senso del Grande Inquisitore dostoevskijano) non avrebbero avuto remore ad abbrustolire sul rogo Cesù, se questi solo si fosse ripresentato (così come remore non ebbero con gli innumerevoli «eretici» che l'insegnamento di Gesù volevano rivitalizzare). Quei «foschi» ben sapevano ciò che facevano: ed è solo per una romantica semplificazione dei fatti se tali signori dell'Inquisizione furono etichettati, alla maniera orripilante degli storiografi, come «fanatici cattolici». Ma non sarebbe sminuimento indebito il volerli dipingere come ciechi satelliti vuoi di una pretesa «fede» o di una troppo rigida «persuasione interiore»? Davvero possiamo attribuire questo genere d'ingenuità ai potenti ed eruditissimi rappresentanti della religione di Cristo? Forse che non si richiamano essi stessi a un uomo-dio ribelle, cacciatosi in quanto ribelle in un «cono di ombra» (e quindi, per parte sua, in perfetta linearità con la tradizione dei fondatori religiosi usi con gesto di sacra ira a spaccare al suolo le Tavole della Legge Divina)? Forse che codesti signori inquisitori non sapevano, non dovevano sapere? E forse che, nello svolgimento delle loro funzioni istituzionali, non avevano ogni giorno davanti agli occhi l'appello all'imitatio Christi, basilare per questa religione, sicché gli imitatori, proprio negli atteggiamenti massimamente «ereticali», finivano per essere in spirito di gran lunga più vicini alla fonte di quanto invece non fossero i dotti e cinici ministranti della littera?

Già s'è accennato a come Friedrich Schlegel concepisse la dimensione cinica della religione cristiana: resistenza religiosa contro lo Stato strapotente, e, anzi, in generale contro ogni forma di mondanità cruda, stupida ed egoisticamente ottusa. Non appena un tale Stato (e nulla importa se Papato o Sacro Romano Impero), dopo aver ricevuto la sua tinteggiatura di

cristianesimo, si stabilizza; non appena il brutale mondo del potere comincia a farsi sfrontato, sfrontato all'eccesso, allora fanno apparizione sulla scena medievale i kinici asceti che, con teschi e scheletri, cercheranno di riportare entro giusti confini i superbi bontemponi del Palazzo. Ai Grandi Conquistatori affamati di potere, affinché ritornino in sé, bisogna ricordarlo: quando saranno morti avranno giusto quel tanto di terra che basta per scavare una fossa (leitmotiv critico conservatosi fino e oltre la graffiante lirica brechtiana degli anni Venti). Il cristianesimo Unico del medioevo, risoluto a meditare e resistere, si è in sempre nuove ondate opposto con il suo memento mori alle tendenze di insensata avidità mondana, impregnata di luxuria e superbia. Kinicamente ispirati, in senso religioso, mi paiono poi in effetti i grandi moti riformatori, la cui prima ondata uscì dai monasteri cluniacensi estendendosi ben oltre la crudele e caotica belligeranza feudale del X e dell'XI secolo; elementi kinici sono altresì presenti nella seconda grande ondata che nel XII e XIII secolo diffonde in larghe cerchie esperienze ascetiche e mistiche; non diversamente dagli accenni riformatori del XIV e XV secolo; e forti più che mai nella Grande Riforma e nei grandi riformatori, tra cui Martin Lutero («il papa è la scrofa del diavolo!»). Il quale Martin Lutero promuoverà, con primigenio slancio polemico, un autorinnovamento della religione improntato allo «spirito» e alla lotta contro gli idola tradizionali; egli porta a compimento tale processo riunendo nella sua persona vari prototipi /kinici, da Mosè e Davide, giù giù sino al suo contemporaneo letterario, Till Eulenspiegel.

Il tardo medioevo conosce poi esempi di rovesciamento dei motivi ascetici. Uno per tutti - che debbo purtroppo citare a memoria, declinando pertanto ogni responsabilità riguardo a singole formulazioni letterali - riporto qui di seguito:

Era già da parecchio che una bella giovane veniva corteggiata da un uomo, ma, per timore di dannarsi l'anima e di perdere la castità, lo respingeva sempre. Questa resistenza ai corteggiamenti del suo amoroso trovava sostegno nel prete di quel luogo, che egli continuamente la ammoniva a conservar la virtù. Allorché questi dovette lasciare la città per recarsi a Venezia, le fece giurare solennemente di non cedere nemmeno

durante la sua assenza. Cosa che ella fece, subordinando tuttavia la promessa alla condizione che egli da Venezia le portasse un di quegli specchi per cui la Serenissima è tanto famosa. Mentre il prete era via, ella effettivamente resistette a ogni tentazione. Ma, ritornato, la donna gli chiese dello specchio promesso. A questo punto, da sotto la tonaca, il sacerdote trasse un teschio e con cinico disprezzo lo cacciò di fronte alla donna: «Femmina vanitosa, ecco il tuo vero volto! Medita! Che devi morire e nulla sei innanzi a Dio, nostro Signore!». Lei si spaventò sin dentro il midollo e durante la notte si concesse al suo amoroso, godendo da quel dì in poi le delizie della carne.

Quando il cristiano inizia a riconoscersi nel teschio come in uno specchio facilmente approda al luogo in cui la paura della morte ci abbandona davanti alla paura di non aver vissuto. Il cristiano capisce allora che è proprio il «mondo-bordello» il luogo in cui viene a offrirsi l'occasione di questa vita irrestituibile. „

Fin dall'inizio la religione cristiana è torturata da un singolare problema: il non-poter-credere. In quanto religione organizzata, essa è, già dalla sua più intima essenza, religione della mauvaise foi, religione della malafede nella misura in cui si fonda non già sull'imitatio Christi, quanto piuttosto sull'imitatio imitationis Christi, sulla leggenda di Cristo, sul mito di Cristo, sul dogma di Cristo, sull'idealizzazione di Cristo. Il processo di dogmatizzazione è caratterizzato dalla mauvaise foi, infatti due dimensioni di ineliminabile incertezza vengono mendacemente riconvertite a certezza nell'opera di dogmatizzazione: in primo luogo, quanto di Gesù fu trasmesso è materiale straordinariamente frammentario, la cui genuinità non può determinarsi con sicurezza; e perciò comprendiamo come mai, nei secoli successivi alla morte di Gesù, ebbero modo di svilupparsi le più disparate interpretazioni del «messaggio cristiano»; già il solo fatto che esse abbiano potuto svilupparsi prova una certa qual «tradizione dell'ispirazione», cioè un tramandarsi dell'esperienza originaria condivisa dai primi cristiani insieme con Gesù: l'esperienza di un «si» incondizionato che, in quanto amore e impavidità radicali, dovette produrre indelebile impressione in tutti coloro che

vennero a contatto con i primi cristiani. La dogmatizzazione per un verso nasce dall'aspra concorrenza tra differenti «organizzazioni» e mitologie cristiane, tra le quali nessuna poteva aver certezza che «lo spirito» non dimorasse poi davvero anche nell'organizzazione e nella mitologia rivale. A fronte di tale palese e innegabile pluralità dei «cristianesimi» solo una malafede radicale può volersi affermare come l'unica vera fede. Ciò che per l'appunto contrassegna la seconda dimensione della *mauvaise foi* nel clima repulsivo dei cristianesimi escludentisi a vicenda e nella corrispondente rielaborazione intellettuale-teologica, l'opposizione tra mito e intelletto, tra credere e sapere era destinata a spalancarsi, e quanto più platealmente questa si spalancava tanto più intenso diveniva il ricorso a disonesti espedienti di automanipolazione delle coscienze. In tale dogmatizzazione teologica della religione di Cristo ciò che era obiettivamente problematico fu fatto innumerevoli volte oggetto di menzogna: quasi che davvero si credesse al «proprio credo»... Ma la storia della teologia e della dogmatica cristiana è tanto storia del «dubitare-ma-voler-credere» quanto del credere tout court. Dire «teologia cristiana» è sinonimo di un tentativo, immenso quanto fantasmatico, di cercare certezza proprio laddove, per natura di cose, non può esservene. Si può dimostrare qui l'esistenza di una dimensione autoipnotica che prende le mosse da quel che noi oggi designiamo con il termine «ideologia», cioè uso strumentale dell'intelletto, finalizzato a una legittimazione paralogistica di obiettivi, interessi e identità. La teologia, già dal suo primo istante, è bifida, consta di fede e dubbio: dubbio che vorrebbe retro-illudersi nella semplicità di un «mero credere». Essa pronuncia professioni di fede in forma dogmatico-certissima, ma dalla cosa stessa risulta che una professione di fede, per sua natura, può riferirsi solo a qualcosa di certo a chi professa e tale sarà dunque la sua esperienza interiore, la sua interiorità: eppure, in questa egli trova non già la fede in quanto tale e nella sua forma cimentare: egli trova, alle corte, il dubbio e non la certezza. Ciò che noi oggi chiamiamo «confessione di fede» descrive la summa di quelle cose delle quali uno dubita ben più che quelle di cui uno può stare certo. Insomma, il lascito di malafede trasmessoci dalla mentalità cristiana, è divenuto patrimonio genetico di

praticamente tutto quel che, in epoca postcristiana, abbiamo visto spuntare, in Europa, quanto a ideologie e visioni del mondo. Vi è nel nostro humus culturale una tradizione che insegna a presentare il di per sé incerto sotto la veste dell'«intima persuasione», il creduto come saputo, la confessione come menzogna da battaglia.

Tale problematica della malafede interiore si acutizza drammaticamente nell'abbraccio mortale tentato dalla Controriforma cattolica verso i movimenti protestanti. Questi - se si considera solamente la storia intra-religiosa della loro nascita - erano divenuti storicamente necessari a causa per l'appunto del fenomeno *mauvaise foi*, che aveva prodotto nel cattolicesimo una quantità intollerabile di menzogna e di corruzione. Le Riforme riguardavano la miseranda affidabilità della «fede», la vuotezza, la rozzezza e il cinismo dello spettacolo ecclesiastico cattolico. Orbene, pur rappresentando una sorta di riarmo teologico in opposizione alla sfida protestante, la Controriforma per parte sua si ritrova innegabilmente in una coazione riformatrice giacché mai potrebbe superare l'«inimico» senza studiarne gli strumenti, ossia la critica anticattolica sviluppata dal protestantesimo. Di qui, all'interno della teologia controriformista, ha luogo una silenziosa escalation di cinismo riflessivo, consistente nel pensare i pensieri dell'avversario, ma evitando di far trapelare dalle proprie «confessioni» che la si sa ben più lunga di quanto non si dica e non si «creda». Parlare da retroguardia e pensare da avanguardia: ecco lo speciale segreto psico-strategico dell'ordine gesuita, milizia dello spirito e punta intellettuale nella lotta antiprotestante. In alcuni campi tale procedura vale ancor oggi: certo stile ideologico conservatore (quell'elegante gioco delle convenzionalità che, nei casi di consapevolezza elevata, serve a sospingere verso l'autocensura e lo sminuimento strumentale della propria intelligenza) reca fino ai giorni nostri l'impronta gesuitica. E, del resto, nella situazione del mondo moderno essere cattolici abbisogna davvero di apprendimento; presuppone infatti la capacità di sviluppare una malafede di secondo grado. Povero Hans Kung! Dopo studi tanto brillanti avrebbe pur dovuto imparare che cattolicesimo e intelligenza vanno bene, ma poi occorre conoscere anche un modo decente per nascondere di sapere

troppo.

Anche la storia della secolarizzazione moderna affonda in fenomeni di cinismo religioso. Ciò che con questo processo di «mondanizzazione» va a concludersi è quella propaganda -per un verso kinico-ammonitoria, per l'altro cinico-intimidatoria - del teschio e dello scheletro. Il memento mori, nell'ipermilitarizzata società dei consumi di tipo capitalistico (o «socialistico»), non aveva né poteva avere alcuna chance. Oggi non esiste più chi nel teschio vedrebbe riflettersi il proprio vero volto. Dal secolo XIX questi macabra vengono relegati alla voce «romanticismo nero», interessanti tutt'al più sotto un profilo estetico. La tensione esistente tra religione e società mondana, e che verte su quanto debba o non debba considerarsi «la vita vera», si è (in apparenza) risolta quasi totalmente nel «mondano», ossia in spinte politiche, sociali e culturali.

Chi chiede «più vita», «vita più intensa», «vita in senso più alto»: «vita vera»... ebbene costui si vede confrontato, quanto meno a partire dal XVIII secolo, con una serie di moti rivitalizzatori non-religiosi beneficiari dell'eredità «positiva» della religione: arte, scienza, erotismo, turismo, coscienza del proprio corpo, politica, psicoterapia ecc. Ognuno di questi ambiti può offrire un suo contributo alla ricostruzione di quella «vita piena» che rappresentava, per così dire, il nucleo mnemonico-onirico della religione. In tal senso s'è potuto parlare di un «rendersi superfluo» della religione. La vita, cui non si toglie più così tanto, più non pretende un tempo ulteriore in cui riprendersi «tutto»; la vita umana, non più così completamente al di sotto delle proprie possibilità, ha davvero meno ragioni per ricorrere alla religiosità compensatoria; per quelli

[immagine mancante]

Honoré Daumier: «Amor cristiano... alla spagnola».

a cui «in questo mondo» non va poi così malaccio neanche il cielo può promettere un «Radicalmente Altro». I grandi poteri devitalizzanti (famiglia, stato, esercito) hanno sviluppato, a partire dal XIX secolo, delle proprie forti ideologie «rivitalizzanti» (consumismo, sessismo, sport,

turismo, culto della violenza, cultura di massa): a ciò i gruppi clerical-conservatori non possono contrapporre nulla di altrettanto allettante.

I moderni vitalismi di massa hanno una parte importante nel fatto che - almeno sul piano nudo e crudo delle funzioni vitali - le nostre società oggi non abbiano più alcuna reale sete di religione. Sono in generale divenute prive di sogni; se oggi si percepisce, in un qualche ambito, una qualche «mancanza», questa si esprimerà nel linguaggio dei beni vitali intramondani: mancanza di soldi, mancanza di tempo, mancanza di sesso, mancanza di divertimento, mancanza di sicurezza e via di questo passo. Solo da poco ha fatto capolino la locuzione «mancanza di senso» e, sull'onda di queste lamentazioni neoconservatrici, ci si ripresenta anche un nuovo «bisogno di religione», la classica mano santa per il business del senso, ancorché priva di sentimento verso il fatto che con tutta questa senso-dipendenza a ogni insensatezza viene data la possibilità di autoproclamarsi ricetta per il paradiso. Di sicuro c'è solo questo: che le possibilità di rivitalizzazione più rozze (il cosiddetto «materialismo») presenti nella nostra cultura, proprio nel momento in cui vengono prese in esame, evidenziano gli strati più profondi di una necrosi che il vitalismo - consumista, sportivo, discotecario e sessuagonistico - lascia sostanzialmente intatti. Questo aspetto della morte interiore - chiamato un tempo nichilismo - è un miscuglio di delusione e di disperazione abbattutasi su se stessa, è vacuità e avidità ad libitum. Senza dubbio esperienze di questo genere hanno avuto un ruolo sotterraneo nel nazismo, che per parte sua possiede certi tratti di una religione nichilista. Del resto sono stati proprio i fascismi che, con caparbio cinismo dominatorio, hanno osato riesumare alla politica in pieno XX secolo gli antichi simboli cristiani del memento mori: le camicie nere e le SS elessero, con indiscutibile fiuto autoritrattistico, il teschio a propria insegna. Quanto a scatenamenti, il fascismo tedesco non fu secondo a nessuno. Il fascismo è vitalismo spettrale di fantasmi che volentieri spacciano per movimento politico la loro Totentanz. È il «Trionfo della Morte», un fenomeno ne-crovitalistico della cultura europea, le cui profonde radici comuni si riassumono simbolicamente ancor oggi - tanto sul piano letterario come

nella realtà - in figure vampiresche, di quei morti viventi che, per carenza di vitalità propria, si aggirano ossessivamente tra i non defunti per spegnerli, per prosciugarli. E, una volta vampirizzati, anche questi ultimi sono dei morti viventi. Devitalizzati nel loro nucleo vitale, dipendono dal prosciugamento della vitalità altrui.

Media vita in morte sumus: così suonava, in epoca cristiana,

[immagine mancante]

Stendardo sulle trombe delle SS.

l'appello al ravvedimento verso una vita vera e autentica; nel bel mezzo della vita siamo già immersi nella morte. E noi oggi, inversamente, non dovremmo dire forse che media morte in vita sumus? Nel bel mezzo della morte, noi viviamo. Infatti, in questa necrosi immane sussiste ancora in noi qualcosa che è vita più fortemente di quel che vegeta nella nostra esistenza senz'anima.

L'uomo della Paura, l'uomo dell'Apparato, l'uomo dello Sfruttamento, l'uomo delle Bombe, l'uomo della «Cura», l'uomo della Provvidenza o l'uomo della Pianificazione: che ne sanno della vita? Se elenchiamo ciò di cui constano le nostre vite, a capo di tutto troveremo «tanta fatica e poca soddisfazione», tanti cupi sogni e poco hic et nunc. E allora vivere sembra ridursi a un «non essere ancora defunti». Imparare nuovamente a vivere richiede, in realtà, un grande lavoro di memoria. Ma, attenzione! Non di quel genere di memoria che sa solo rimescolare vecchie storie. Il ricordo interiore, il più intimo, conduce non a una «storia», ma a una «forza». E toccarla significa conoscere un'onda estatica. Questo ricordo non sfocia nel passato, ma in una traboccante istantaneità presente.

Note

1 Posto che la fenomenologia hegeliana sia descrivibile come un «viaggio dello spirito universale attraverso la storia fino al raggiungimento di se stesso», di tale formulazione

nessun termine portante sarebbe qui accettabile giacché in primis: non si tratta di un «viaggio», in quanto questi dovrebbe avere inizio e fine, ciò che invece non risulta (inoltre le metafore del «viaggio» non pertengono la storia); in secondo luogo: non c'è alcuno «spirito universale», nessun Weltgeist che a ogni svolta e conflitto della storia sia a un tempo soldato e spettator di battaglie; in tertiis: non esiste alcuna «storia universale» intesa come racconto di un soggetto a cui essa sarebbe accaduta; e in quarto luogo non esiste nessuno «stesso» che, dopo qualsivoglia serie di viaggi, storie o battaglie potrebbe tornare a «sé» (sarebbe un essere piuttosto fantomatico, una sorta di pronomi riflessivo gigantomane, che soffoca i nostri «sé» naturali).

2 Cfr. anche M. Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture*, New York 1974, 1978 2, pp. 133 sgg., «Messiahs, the Secret of the Prince of Peace» (Cannibali e Re. Le origini delle due culture, tr. M. Baccianini, Milano 1988).

3 Cfr. Julien Benda, *La trahison des clers*, Paris 1975, p. 44: «Ognuno intuisce la tragicità di questo dispaccio: "L'ordine è stato ristabilito". Mantenere l'ordine è sinonimo di: cariche a cavallo, fucilate sugli inermi, donne e bambini uccisi». (Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea, a cura di Teroni Manzella, Torino 1976).

4 Non a caso Michel Foucault - promotore delle più penetranti analisi del potere, della violenza e della «micropolitica» del nostro tempo - ha preso le mosse dai poteri disciplinari, dalla punizione, dalle esecuzioni capitali, dalla sorveglianza e dalla reclusione.

5 L'affermazione di Schlegel contiene l'accento a una teoria del cinismo non solo politico, ma anche economico, religioso e intellettuale (cfr. anche i paragrafi che seguono, dedicati ai cinismi cardinali e secondari). Integralmente esso suona così: «Se l'essenza del cynismus consiste nel dare preferenza alla natura rispetto all'arte, alla virtù rispetto alla bellezza o alla scienza; nient'affatto badando alla lettera, ma solo dello spirito curandosi, nello sprezzo assoluto di qualsivoglia valore economico o splendore politico e nell'affermare valentemente i diritti dell'arbitrio di chi a sé basta, ebbene allora il cristianesimo potrebbe davvero non esser altro che cynismus universale» (Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. IV. und Fr.

Schlegel, vol. I, antol. a cura di Curt Grutzmacher, Hamburg 1969, p. 102).

6 A considerare la questione nei dettagli emerge la problematicità di tali generalizzazioni assai grossolane; fino al 1918 per es. lo Stato tedesco, a fronte della sua componente feudale, non può certo definirsi borghese a pieno titolo.

7 Marginalmente: ho incominciato a raccogliere appunti sul cinismo (dai quali è poi uscita questa critica della ragion cinica di cui allora nulla immaginavo) poco dopo aver assistito a un'intervista con la filosofa e politologa ebrea Hannah Arendt. L'intervista era stata condotta, molti anni prima, da Gunther Gaus, e veniva ritrasmessa nel 1980 per il quinto anniversario della morte della pensatrice. La conversazione - in quel suo modo alto e rilassato di chiacchierare e filosofare in pubblico, uno dei pochi esempi di vera intelligenza televisiva - raggiunse il suo culmine allorché la Arendt prese a raccontare di quello che aveva fatto durante il processo tenutosi a Gerusalemme contro Eichmann, corresponsabile della morte di milioni di persone. Bisogna aver udito come la Arendt assicurò di essere scoppiata -mentre studiava gli interrogatori (migliaia e migliaia di pagine di protocolli) - in grasse risate per la comica stupidità con cui quel criminale di guerra aveva esercitato la sua potestà di vita e di morte su innumerevoli esseri umani. Vi era, nella ultraconsapevole confessione di Hannah Arendt, qualcosa di frivolo e di kinico nel senso più stretto del termine, e - dopo un primo momento di stupore - si manifestò espressione liberatoria e sovrana della verità. Quando la Arendt - per sopraggiunta - osservò con nonchalance che anche l'esilio l'aveva spesso divertita («s'era appunto giovani e, insomma, l'improvvisazione in stato d'incertezza possiede pur un suo fascino»), be'... ho dovuto ridere anch'io e in quel riso è cominciata la stesura di questo libro. [La trascrizione dell'intervista qui menzionata dall'autore è stata tradotta in italiano e pubblicata su «Aut Aut», dicembre 1990, a cura di A. Del Lago e dedicato appunto a Il pensiero plurale di Hannah Arendt, (n.d.t.)]

8 Cioè: un popolo, un duce, un impero. Anche nella storia delle democrazie popolari incontriamo analoghi imbrogli concettuali.

9 Mi sono risolto a classificare il cinismo imperniato sul

denaro tra i cinismi secondari. Lo scambio cinico, trattato qui al cap. V.2, mi pare essere uno sfogo conseguente a necessità di potere.

10 «Matura» e «immatura» non sono qui giudizi di valore, ma piuttosto scale di probabilità in rapporto alle condizioni di realizzazione del socialismo.

Posto che si definisca il socialismo come liberazione della produttività sociale dalle catene del capitalismo, debbono anzitutto essere realizzate condizioni tardo-capitalistiche prima di poter «andare oltre».

11 Gli sconvolgimenti politici intercorsi nel decennio che ci separa dall'uscita in Germania della Kritik der zynischen Vernunft sono stati unanimemente giudicati «imprevedibili»; ma non era del tutto così, tant'è che Sloterdijk ne aveva invece preconizzati alcuni proprio in questo libro. Del resto, il lettore può verificarlo da sé. Tutto ciò pone tuttavia alcuni non solubili problemi di traduzione, dato il mutamento di prospettiva storica (n.d.t.)

12 Cfr. il cap. VI.3, «Metapolemica». Lì tento di fondare una dialettica razionale sulla base di una teoria polemica generale e di fornire insieme alcuni cenni critici sull'uso marxiano della dialettica.

13 Non intendo far qui un'apologia «produttivista». La produttività è un concetto pluridimensionale. Comunque la nuova coscienza pacifista ed ecologica presuppone un apice di produttività.

14 Ecco la dialettica intesa come... dialettica dell'impedimento. È questa, invero, la base reale della Dialettica Negativa adorniana.

15 Dialettica della perfezione: nella perfezione stessa vi è un difetto; la perfezione iniziale deve perciò esser superata da quella finale; passando attraverso una turbolenza. Questo è dunque l'archetipo delle fantasie cinetico-dialettiche: un primo apice «perduto» viene riconquistato scalandone un secondo, superiore.

16 L'archetipo in sé non appartiene esclusivamente alla tradizione europea essendo contemplato anche in leggende induiste e buddhiste.

17 Il passo citato è tratto dal Panarion (cfr. ivi, 26,4,1-5,7) di Epifanio (315 ca 403), scrittore cristiano di lingua greca,

vescovo di Salamina, ostile all'apollinarismo e all'arianesimo (Epifanio fu canonizzato santo, la Chiesa cattolica ne celebra la festa il 12 maggio). Vedi anche J. Attali, *L'ordre cannibale*, Paris 1979. Senz'entrare nei dettagli, va comunque detto che la moderna ricerca sul fenomeno gnostico, iniziata negli anni Trenta da Hans Jonas e dalla scuola di Gottinga, ha risvegliato una notevole attenzione degli studiosi per questo fondamentale aspetto del mondo ellenistico e tardo antico. È altresì opportuno notare che Epifanio viene oggi considerato dagli studiosi un testimonia da «valutare con la massima cautela» (cfr. per es. K. Rudolf, *Die Gnosis - Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion*, Vandenhoeck & Rurecht, Gottingen 1980 2, pp. 256 sgg.), infatti: «non sono da prendersi sul serio i dettagli dei resoconti di Epifanio, giacché egli, nella sua screditante polemica, esagera assai» (ibid., 257). Una ponderosa antologia di testi ispirati alla tradizione gnostica dall'età ellenistica ai giorni nostri è stata recentemente raccolta e pubblicata da Peter Sloterdijk e Thomas H. Macho, *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spdtantike bis Gegenwart*, 2 voll., Artemis & Winkler, Gutersloh 1991. Di esso va qui segnalato il saggio introduttivo al primo volume, curato da Sloterdijk, «Die Jahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit». (n.d.t.)

18 Epifanio fu, tra l'altro, il primo sacerdote a dar nell'occhio per la sua fissazione mariana. Cfr. l'interpretazione di Th. Reik, *Der heilige Epiphanius verschreibt sich. Eine Fehlleistung vor sechszehn Jahrhunderten*, in *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, Frankfurt a.M., 1975, pp. 37-56. Saggi di Reik per una «Psicanalisi della Bibbia. La creazione della donna - La tentazione» sono apparsi in italiano presso Garzanti (tr. P. Angarano), Milano 1978.

19 Cfr. Norman Cohn, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, Berna 1961.

20 Ammetto qui un sincero imbarazzo nel dover abbandonare il tema che in realtà richiederebbe, dopo questi brevi cenni, un saggio a sé. Spero di poter tornare su questo argomento in un lavoro successivo.

21 «Dem zweiten sangen und logen / Die tausend Stimmen im Grund / Verlockend Sirenen, und zogen / Ihn in der

buhlenden Wogen / Farbig klingenden Schlund» (da J. von Eichendorff, *Die zwei Cesellen*, 1818).

22 «Du aber hute dich, das wilde Tier zu wecken in der Brust, dass es (Es) nicht plötzlich ausbricht und dich selbst (Selbst) zerreisst» (*Schloss Durande*).

23 Cfr. KzV, pp. 70-83: «Kritik der religiösen Illusion». (n.d.t.)

24 Questo potrà non piacere ad alcuni ostinati strutturalisti, ben decisi a prendere parte intorno al vitello d'oro al balletto sul «linguaggio, discorso e significante». Il feticismo strutturalistico del significante non è meglio del feticismo logocentrico del «significato».

25 Cfr. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, 1943, p. 84: «Mediante la menzogna la coscienza conferma di esistere come qualcosa che è nascosto all'altro; essa sfrutta a proprio vantaggio l'ontologica dualità tra io e io-estraneo. Altrimenti invece stanno le cose nel caso della malafede quando questa - come abbiamo detto - rappresenta una menzogna davanti a se stessi... Allora non esiste una dualità di ingannatore e ingannato...». Il Dio di Caino apparirebbe di conseguenza il partner di un'autocoscienza ancora capace di autoinganno. Tanto per cominciare un Dio in divenire, dunque.

CAPITOLO V.

FENOMENOLOGICHE II

1. CINISMI SECONDARI

*scuola di arbitrarietà
cinismo nell'informazione: la stampa*

Chi dice il vero, prima o poi verrà colto in flagrante.

Oscar Wilde

Tutto, per la coscienza che attira a sé informazioni da ogni-dove, diviene problematico e indifferente. Un uomo e una donna; due gloriosi furfanti; tre uomini e la barca; quattro sante carogne; cinque enigmi dell'economia mondiale; sei sessuomolestatori all'alta corte; sette elementi d'instabilità; otto vizi capitali; nove sinfonie con Karajan; dieci negretti della tribù «Nord chiama Sud», che però potrebbero essere anche i Dieci Comandamenti con Charlton Heston. Bah.

Non desidero qui riandare ai cliché sul notorio cinismo dei giornalisti e di chi in generale opera nel settore dell'informazione. E ciò non solo perché non sono molti a comportarsi come quei cameramen in Africa che per le esecuzioni dei prigionieri pattuivano con i mercenari le inquadrature più ad effetto, garantendosi in tal modo del «materiale di buon livello filmico». Sono pochi, infatti, anche quelli che - come certi reporter - entrano in conflitto di coscienza quando (ad esempio durante un raid automobilistico) devono segnalare l'avvenuto incidente al

bolide in arrivo (non sarebbe meglio fotografarlo mentre va platealmente a fiondarsi dentro l'orroroso cartoccio di fuoco e rottami?!). Superfluo chiedersi, poi, se il giornalismo rappresenti per il cinismo un brodo di coltura più fertile di quanto non sia, che so, l'ambiente del marketing o della propaganda commerciale, quello delle public-relation, degli studios cinematografici, degli apparati politico-elettorali, delle tivù o delle sale di posa fotografica per riviste maschili. Ciò che qui importa è capire come mai il cinismo, con l'ineluttabilità di una legge naturale, appartenga alle deformazioni o maattie professionali di quelli il cui lavoro consiste nel produrre immagini e informazioni sulla «realtà».

Riguardo alla produzione d'immagini e notizie, nei moderni mass-media si deve parlare di una duplice caduta di freni inibitori che attiene sia alla rappresentazione nel suo rapporto con la cosa rappresentata, sia al flusso d'informazioni nel loro rapporto con la coscienza che li assorbe. (1)

La prima caduta di freni inibitori ha la sua base nel sistematico sfruttamento delle catastrofi che colpiscono gli altri, ove sembra sussistere un tacito patto d'interesse tra il pubblico desiderio di sensazioni da un lato e la mediazione giornalistica delle stesse dall'altro. Buona parte dei nostri giornali non macina altro che non sia la fame di disgrazie, vera vitamina morale della nostra società. Il valore d'uso delle notizie si misura grosso modo sul loro valore d'eccitazione, che evidentemente può risultare assai potenziato a seconda di come le si presenti. Rinunciando completamente a titoloni ed effettacci vi sarebbe ben poco giornalismo; ove, poi, per «giornalismo»-a volerne vedere solo il lato positivo - s'intende l'eredità della tradizione retorica, per la quale non è mai stato indifferente il modo di presentare le cose al popolo. Ma il corrente confezionismo cinico poggia su una duplice ipocrisia: esso infatti drammatizza con mezzi estetico-letterari le innumerevoli vicende del mondo, quelle piccole come quelle grandi e, senza minimamente rimarcare il salto di qualità, le trasferisce nella sfera del fittizio accompagnandole a una coscienza più o meno chiara dell'operazione truffaldina, e per forma e per contenuto; in secondo luogo, tale confezionismo, nel suo stile sensazionalistico, è pura menzogna in quanto restaura di continuo una primitività morale, piuttosto

improbabile e superata invero, ma assai comoda nell'enfatizzazione di un sentire che viene presentato come eticamente eversivo. Solo una mentalità ben pagata e corrotta si presta a questo gioco per lungo tempo. Il primitivismo conservatore deve molto al corrispondente primitivismo giornalistico, che con regolarità quotidiana procede nella sua opera di cinica restaurazione fingendo che ogni giorno possa avere la sua Grande Sensazione e facendo come se nelle nostre teste non si fosse ormai installata - proprio a causa del bombardamento delle notizie - una coscienza ormai abituata ad accogliere lo scandalo come forma di vita e la catastrofe come rumore di fondo. Insieme a questo moralismo sentimentale e bugiardo viene continuamente agitata l'immagine del mondo in cui il predetto sensazionalismo può svolgere la sua funzione seduttiva e istupidente.

Ancor più problematica appare comunque la seconda caduta di freni inibitori. Essa inonda le facoltà della nostra coscienza in modo assai minacciosamente antropologico. Bisognerebbe fare una volta la prova e abbandonare completamente per un periodo prolungato, mesi o anni, la nostra civiltà mass-mediale per poter consapevolmente osservare, al ritorno, in piena concentrazione e ricalibratura interiore, i rinnovati effetti di deconcentrazione e distrazione che i moderni mezzi massificati hanno su di noi. In una prospettiva storico-psicologica la massificazione urbana e mediale delle nostre coscienze rappresenta certo il dato della modernità più profondamente incisivo per la nostra vita. Solo in un mondo di questo genere la moderna sindrome cinica - il diffuso cinismo onnipresente - può dispiegarsi nelle proporzioni che abbiamo tutti sotto gli occhi. Ormai consideriamo normale trovare nei rotocalchi di «tutto un po'», quasi come nei vecchi teatrini: reportage sulla morte di intere popolazioni del Terzo Mondo tra reclame di spumanti, servizi sulle catastrofi ecologiche accanto a quelli dedicati al nuovo salone dell'auto. Le nostre teste sono allenate a ripassare una graduazione vastissima (enciclopedica!) delle varie tonalità d'indifferenza - ove l'indifferenza per il singolo tema non deriva da esso stesso, quanto piuttosto dal suo allineamento nel flusso informativo dei mass-media, senza tale annoso training di ottundimento ed elasticizzazione nessuna coscienza umana

potrebbe venire a capo degli affronti che dovrà sostenere sfogliando anche solo una rivista di qualche spessore; e senza intenso esercizio non vi è chi - volendo evitare fenomeni di dissociazione intellettuale - potrà sopportare questo continuo baluginio d'importanza e irrilevanza, questo «su-e-giù» di dispa-ci che richiedono adesso la massima attenzione, ma solo per essere obliati tra appena un istante.

Se dovessimo tentare un encomio degli straripanti flussi mass-mediali che traversano le nostre teste, dovremmo anzitutto lodare in essi i principi dell'empirismo illimitato e del libero mercato; certo, su questa strada ci si potrebbe spingere tanto in là da stabilire di slancio connessioni filosofiche: l'empirismo senza fondo dei media imita in certa misura lo sguardo sulla totalità dell'essere - anche se, nel caso dei media, si tratta di un universo non già concettuale, ma solo episodico. Una mostruosa simultaneità si estende così nella nostra coscienza mass-medializzata: e qui si mangia, e lì si muore. Qui si coltiva l'arte della tortura, lì la coppia più bella del mondo s'è rotta. E adesso parliamo della macchina del tempo; signore e signori, buonasera: ecco a voi i tragici effetti della siccità...

Li volete alcuni suggerimenti su come operare le detrazioni fiscali conformemente all'articolo 7 comma 2 della nuova legge? Esimio ed illustre signor direttore, come lei ben sa, ormai noi tutti ci muoviamo dentro la teoria economica dei Chicago Boys. Qui il fracasso di mille concerti rock, lì un cadavere di donna, putrefatto da anni nel suo appartamento: nessuno se n'era mai accorto!!! Questa, su gentile richiesta, la lista dei premi Nobel per la chimica, per la fisica e per la pace; secondo un sondaggio d'opinione solo un cittadino su due conosce il nome del Presidente della Repubblica. Grande successo della tecnica chirurgica: separati due gemelli siamesi; un treno deraglia da un ponte e precipita nel fiume con duemila passeggeri... La diva ha partorito una bella bimba; il costo politico del l'«operazione» è valutato in circa centomila esseri umani, ma potrebbe anche salire a duecentomila. Già: such is life! Sotto forma di notizia è disponibile un po' di tutto. Il fatto, di rilievo o di sfondo, importante, irrilevante, il trend, l'episodio: una linea uniforme, in cui l'uniformità produce anche equipollenza, indifferenza.

Donde viene questo impulso informativo scatenato, questa tossicodipendenza o coazione a vivere nel quotidiano stordimento mass-mediale, ad accettarne il continuo bombardamento cerebrale fatto di notizie importanti-e-indifferenti, sensazionali-e-irrilevanti?

Sembra che con l'inizio del Moderno la nostra civiltà, sia venuta a intrappolarsi in una relazione singolarmente contraddittoria con la *nouvelle*, cioè il «caso del giorno» e l'«evento interessante»: è in certa misura come se stesse perdendo il controllo sulla sua «fame d'esperienza» e sulla sua curiosità intesa qui come Neu-Gier, ossia avidità di ciò che è nuovo). Sempre di più l'illuminismo vorrebbe trasformare l'universo in un insieme di notizie e d'informazioni tramite due media complementari: giornali e *dictionnaires*. Mediante il *dictionnaire* la nostra civilizzazione intraprende il tentativo di cogliere enciclopedicamente l'intero «orizzonte», l'intero *kyklos* del sapere; con il giornale essa crea invece un'immagine-griglia, quotidianamente diversa, di mutamento e trasformazione del reale nella sua eventuosità. Il *dictionnaire* enumera le costanti, il giornale le variabili; ed entrambi, insieme, sono capaci di trattare un massimo d'informazione con un minimo di strutturazione. Da sempre la cultura borghese ha dovuto vivere con questo problema, e il modo in cui finora s'è tratta d'impaccio merita una breve considerazione. L'essere umano di *habitus* culturale relativamente ristretto, dotato di un orizzonte informativo organico e munito di una limitata curiosità verso l'esterno, resta praticamente immune da questo problema. Ma le cose vanno ben altrimenti nel caso della cultura europea, caratterizzata in modo particolare durante l'età borghese da individui che lavorano, cercano, viaggiano: essi sono empiricamente tesi, affamati d'esperienza e assetati di realtà. Durante la secolare accumulazione dei saperi quegli individui portano la loro civiltà a battere la pista del *curiosum*, la quale — prista nel XIX secolo e poi, definitivamente, nel XX - con il trionfo dei media elettrici ed elettronici, s'è trasformata in un'irresistibile corrente informazionale, che molto più ci trascina di quanto noi la guidiamo.

Tutto ciò ha avuto inizio in modo apparentemente innocuo: con l'emergere dei novellieri, narratori di novità e artisti

dell'intrattenimento, i quali nel tardo medioevo iniziarono a costruire un corpus narrativo novellistico in cui gli accenti, da quello moralmente esemplare ed edificante del modulo iniziale, slittarono appunto sempre più sul curiosum: evento di natura aneddotica, speciale, straordinario, piccante o picaresco, esotico e singolarissimo, divertente o terrificante, o anche preoccupante. Forse sta proprio qui l'espedito di maggior seduzione della nostra cultura: vedere come nel corso dei secoli queste «storie singolari di avvenimenti notevoli» si siano sempre più affermate sulle storie standard e sulla fissità dei motivi e dei luoghi comuni; vedere come il Nuovo si stagli contro l'orizzonte del Vecchio e come le notizie esterne incidano su una coscienza tradizionale improntata a vedute ancor molto ristrette. Il dispiegamento della «complessità» moderna può perciò essere studiato sulla base della nostra storia letteraria molto più dettagliatamente di quanto non si faccia seguendo quella giuridica. E, invero, non è affatto scontato che la nostra coscienza debba rivelarsi atta ad accogliere informazioni sulle turbolenze dell'involucro solare, sui mancati raccolti nella Terra del Fuoco, sulle abitudini dei pellerossa Ho-pi, sui problemi ginecologici di una regina scandinava, sull'Opera di Pechino, sulla struttura sociologica di un paesino della Provenza...

Dall'età rinascimentale - che con Jakob Burckhardt si può pregnantemente definire l'epoca della «scoperta del mondo e dell'uomo» - le teste «collegate» alle reti (erudite, diplomatiche, novellistiche) dell'informazione vengono farcite con immense masse di notizie, e un empirismo scatenato ammuccia l'una sull'altra montagne di affermazioni, di resoconti, teorie, descrizioni, interpretazioni, ordini simbolici e speculativi, finché, nelle più rigogliose intelligenze del tempo (si pensi a figure come Paracelso, Rabelais, Cardano, «Faust»), il sapere prende a folleggiare ribollendo in una caotica confusione polisemica. Questo primo periodo del «barocco informazionale» noi non lo ricordiamo più perché l'età illuminista, razionalista e «scientifica», ha prodotto una cesura che ce ne separa. (2) Quel che noi oggi chiamiamo illuminismo, cui poi associamo il razionalismo cartesiano, rappresenta, sotto il profilo di una storia dell'informazione, anche una misura necessaria di profilassi; illuminismo è stato l'inserimento di una barriera allo

straripamento che, già nell'erudizione tardo-rinascimentale, aveva invaso la coscienza individuale con un'infinità di «notizie» identiche per valore, importanza e interesse e provenienti dalle fonti più svariate. Anche in questo caso era nata una situazione informazionale in cui la coscienza dell'individuo veniva gettata, nuda, in pasto a notizie, immagini e testi. Il razionalismo non costituisce soltanto una disposizione mentale scientifica, ma, ben di più, un'igiene procedurale della coscienza, e, segnatamente, il metodo con cui non dover prendere tutto per buono. A partire da qui, infatti, separiamo ciò di cui vi è esperienza da ciò di cui non ve ne è, separiamo il vero dal falso, il «sentito dire» dal «veduto coi propri occhi», quel che s'è assunto passivamente da quel che si è pensato autonomamente, le proposizioni fondate sull'autorità della tradizione da quelle fondate sull'autorità di logica e osservazione e così via. Il sollievo che ne deriva, sulle prime, intimorisce e spaventa. La memoria è svilita e, in sua vece, vengono valorizzate la critica e il pensiero che sperimenta, seleziona, si cautela. Ora non si deve più lasciarle passare tutte, anzi, al contrario, quello che vale davvero e ha «consistenza scientifica» rappresenterà di qui in avanti solo una parva insula di «verità» sperduta nel mare magnum di asserti sballati e caracollanti: nel breve volgere di una stagione già li si chiamerà idoli, pregiudizi, ideologie. E la verità diventerà come la «feste Burg», una rocca molto solida, ma piuttosto circoscritta, in cui dimora la coscienza critica... mentre fuori impazza l'idiozia, assieme alla «coscienza infinita», mal formata e male informata.

Tutto ciò poté durare solo per un secolo o due, per poi finire nel bel mezzo di questo XX in un nuovo razionalismo, che sulle prime è un'efficacissima igiene mentale, ma ben presto s'aggroviglia nuovamente perdendosi in situazioni assai simili a quelle che si volevano superare. Infatti, nemmeno la ricerca illuministica, ed essa anzi meno di tutte, è indenne dall'iperdi-mensionalità insorta con l'ingrandirsi ulteriore di quello che già era «un universo troppo grande»; così nasce un empirismo ancor più debordante e si scatena ancor più violentemente la corrente informativa, di verità, di novità... Né, poi, il razionalismo viene a capo dei suoi portati meglio di quanto gli eruditi rinascimentali ne venissero del loro

smisurato pullulare di tradizioni. Di qui prende avvio un collasso intellettuale progressivo, tale da ingenerare l'impressione che l'intento sanitario e profilattico del razionalismo prevalga ormai su quello produttivo, scientifico e chiarificatorio. In effetti, in rapporto ad alcuni dei cosiddetti razionalisti critici e dei cosiddetti filosofi analitici, è un giusto sospetto quello secondo cui il forte accento sul metodo razionale deriverebbe dalla loro semplice incapacità di capire un sacco di cose, sicché - con astuto ressentiment - essi fanno di lor (ottusa) necessità virtù. Con metodologico rigore. Ma ciò non evidenzia altro se non, appunto, la funzione filtrante, cautelativa e meramente negativa, già presente nel razionalismo sin dai suoi albori.

Non si tratta di un aspetto che notiamo noi oggi per primi.

Già a partire dal XVIII secolo, dove prendevano la parola individui d'intelletto più sensibile e di maggior talento psicologico, musico o emozionale, il razionalismo veniva percepito come troppo angusto e il criticismo degli eruditi troppo ottuso. Mediante quel solo strumentario igienico-razionalista non potevano certo cogliere l'intero spettro dell'esperienza e della cultura umana presente nel loro tempo.

Credo che da quest'angolatura meglio si comprenda il significato che arte e letteratura borghese hanno avuto nella nostra storia spirituale. L'opera d'arte - tanto quella «chiusa» quanto quella «aperta» - ha contrapposto con energia il proprio ordine estetico tanto al caos lessicale degli enciclopedisti quanto a quello giornalistico dell'empirismo informazionale. Ha edificato qualcosa di stabile contro l'alluvione sempre più poderosa di simultaneità indifferenti. E lo ha formulato in un linguaggio che conquistava i sensi e il cuore; coniando qualcosa cui si sarebbe potuto riandare (per cultura, identità, citazioni); insomma, ecco un mondo visto nel suo complesso, un mondo sovente portato al pubblico in forme rituali capaci di mantenere, nel flusso delle modificazioni indifferenti, una durata altamente significativa; un mondo strutturato intorno a personaggi che ci sono parsi pregnanti, ricchi di connessioni, vitali e interessanti; un mondo improntato ad azioni che dispiegano davanti a noi, con drammatica intensità, la vita stessa: in virtù di tutto ciò l'arte borghese ha rivestito un significato eccezionale nella formazione e nel rafforzamento

della coscienza, minata dal crescente caos esperienziale nella società capitalistico-borghese evoluta. Solo l'arte poteva, seppur approssimativamente, offrire ciò che né la teologia né la filosofia razionalistica erano in grado di dare: uno sguardo sul mondo come universo e uno sguardo sulla totalità come cosmo.

Con la fine dell'età borghese, tuttavia, viene meno anche questa funzione quasi-filosofica, e già nel XIX secolo l'arte prende narcisisticamente ad attorcigliarsi sull'orbita dell'artefatto, dove poi la sua apparentia repraesentativa impallidisce progressivamente. (3) Ben presto, a questo punto, l'arte farà la sua apparizione non più come un mezzo tramite il quale l'intero mondo restante poteva venire «compreso» e spiegato con particolare trasparenza, ma piuttosto, diventa essa stessa un enigma tra gli enigmi. E così la sua funzione compensatrice di surrogato teologico-cosmologico viene progressivamente abbandonata lasciando infine, davanti alla coscienza, una «roba» (4) che si distingue dalle altre «informazioni» solo per il fatto che non si capisce «che roba è»; non più Trasparenza quindi, non più Mezzo Esplicativo, ma oggetto oscuro: più oscuro del mondo circostante e troppo facilmente accessibile.

È solo con la caduta di questa grande funzione rappresentativa delle arti che matura il momento propizio per la scalata mass-mediale al predominio dell'informazione sul mondo degli eventi e dell'attualità. (E salto qui a pie pari quell'interludio sul discrimine tra la Kunstreligion, religione dell'arte, e la coscienza dei mass-media che le varie «filosofie della vita» e «Grandi Teorie» hanno inscenato durante il secolo scorso.) (5)

I mass-media hanno sviluppato una capienza ignota a qualsiasi enciclopedia razionalistica, a qualsiasi opera d'arte e a qualsiasi vitalismo filosofico: con tale immane capienza essi puntano a ciò di cui la grande filosofia poteva solo sognare: la sintesi totale - ancorché realizzata a quota d'intelligenza zero, ossia nella forma di una sommatoria totale. I mass-media assurgono realmente a empirismo caotico universale, possono dare notizia «di tutto», toccare «di tutto», memorizzare «di tutto», accostare «di tutto». (3) Perciò, ben più che della sola filosofia, essi sono, simultaneamente, gli eredi anche

dell'enciclopedia e del circo.

L'inestinguibile capienza «ordinatrice» dei mass-media si fonda sul loro stile (si fa per dire) addizionante. Essendosi posizionati a quota zero della compenetrazione intellettuale, i media possono dare e dire «di tutto» e, per di più, tutto in una volta. Ma possiedono un solo elemento intelligibile: la congiunzione «E». Grazie a questa «E» è possibile accostare, fare di ogni cosa la «vicina» dell'altra. In tal modo si formano catene di vicinato che nessun razionalista e nessun esteta si sarebbe mai sognato d'istituire: tagli della spesa «E» prime teatrali «E» mondiali di motociclismo «E» tassazione delle lucciole «E» imprenditori pubblici... I media possono darvi «di tutto» proprio perché ogni ambizione filosofica, secondo cui il dato andrebbe poi anche compreso, è stata da loro abbandonata totalmente. Contengono tutto perché non capiscono niente; verbalizzano ogni cosa e non ne dicono nessuna. La cucina dei mass-media ci scodella quotidianamente una zuppa di realtà con innumerevoli ingredienti e identico sapore ogni giorno.

Eppure dev'esserci stato un tempo in cui gli esseri umani - di fronte alla predetta zuppa, gran novità di allora - assistettero affascinati allo scatenamento di quest'empiria, senza provarne ancora disgusto. Così Frank Thiess, nel 1929, poteva con grande pathos dichiarare: «Il giornalismo è la chiesa del nostro tempo». (6)

L'«E» è la morale dei giornalisti. I quali debbono in qualche modo compiere una sorta di tacito giuramento professionale: giurano di consentire che, riportando una certa notizia, tale notizia venga inzeppata dalle «E» in mezzo ad altre notizie, cose, resoconti. Una cosa è una cosa: più di questo il mezzo non permette. Stabilire connessioni tra «cose»? Equivarrebbe a fare dell'«ideologia». E infatti chi stabilisce connessioni viene buttato fuori. Pensare è sconsigliato. Chi sa contare fino a tre è un povero visionario. L'empirismo dei media tollera soltanto resoconti isolati e tale isolamento è ben più efficace di qualsiasi censura; impedisce che cose tra loro connesse entrino in correlazione significativa, fa sì che restino sparpagliate e quindi difficilmente contestualizzabili, anche nelle singole teste. Un giornalista è quell'essere umano costretto per lavoro a non ricordare che numero viene dopo l'uno e il due.

Verosimilmente chi se lo ricorda non è un sincero democratico (oppure è un cinico).

Ma gettiamo ora uno sguardo critico su questa «E». Lo si può, già di per sé, definire in qualche modo cinico? Cinica una particella logica? Un uomo «E» una donna; coltello «E» forchetta; pepe «E» sale. E che mai ci sarebbe da ridire? Proviamo altre connessioni. Gran signora «E» puttana; ama il prossimo tuo «E» sparagli addosso; morte d'inedia «E» colazione al caviale. L'«E» cade qui tra opposti accostandoli in una vicinanza raffazzonata. E i vicini s'azzuffano.

E l'«E» che colpa ne ha? Gli opposti non li ha mica inventati lei: lei fa solo da mezzana tra partner diseguali. Le prestazioni dell'«E» mass-mediale consistono, in effetti, nell'accosta-re, promuovere (o contrastare) rapporti di vicinato; insomma si tratta di «puro» lenocinio... niente di più e niente di meno. L'«E» può costituire una sequenza o concatenazione lineare, i cui elementi si tangono solamente nella congiunzione logica; questo, di per sé, non dice nulla sull'essenza degli elementi da lei posti in sequenza. E proprio nella sua indifferenza si cela in nuce un successivo sviluppo cinico. Infatti, tramite il mero allineamento, la mera correlazione paratattica «di tutto», l'«E» produce un'uniformità, un «tutt'uno» che certo non rende giustizia alle cose stesse. L'«E», perciò, non resta una «pura» congiunzione logica, sviluppando invece la tendenza a divenire surrogato della copula «è». Ma proprio di qui la tendenza cinica subisce un prepotente scatenamento. Se infatti l'«E» - potendosi frapporre ovunque - significa anche una sorta di «è», allora ogni cosa diventa identica, ogni cosa vale l'altra. Dall'uniformità della sequenza in «E» s'ingenera in modo strisciante un'equipollenza degli oggetti e un'indifferenza dei soggetti. In questo modo, quando la mattina scendo in strada e i giornali mi strillano addosso dalle loro mute edicole, io vengo praticamente costretto a barricarmi dietro un'indifferenza di giorno in giorno maggiore. La mia preferenza cadrà su questo assassinio o su quello stupro? Su questo terremoto o su quel sequestro? Ogni giorno si è costretti a fare nuovo uso del diritto naturale che ci esime dall'apprendere milioni di cose. A che io debba appellarmi a tale diritto provvedono i media, i quali, a un tempo, hanno già provveduto a mille e mille notizie rampanti: mi basta lasciar cadere un solo sguardo su un solo

titolo e già mi balza nella coscienza un'indifferenza ulteriore. Posto che il balzo le riesca, quest'indifferenza mi costringerà a registrare il mio cinismo freddo verso ciò che mi aveva lambito come «notizia». In quanto essere iperinformato registro l'esistenza di un universo mediale mille volte troppo grande, e rispetto a cui io, per lo più, non posso far altro se non alzare le spalle: la mia capienza - quanto a partecipazione, indignazione e riflessione - è minima rispetto a quel che mi si offre, facendo peraltro costante appello alla mia attenzione. Inavvertitamente siamo capitati in un punto nel quale diventa nuovamente possibile rimeditare la parte migliore della tradizione marxiana. Perché denunciando l'uniformità, l'equivalenza e l'indifferenza già ci si muove di fatto, seppur arcanamente, sul terreno delle più classiche prestazioni intellettuali marxiane: l'enigma delle equivalenze tra beni e cose. Mi domando se non siano questi i nodi connettori, i punti di transito per comprendere il «fenomeno», e se Karl Marx, con la sua analisi delle merci, non ci abbia fornito una fulminea e, sul piano logico, sottilissima descrizione di come una equivalenza produca un'indifferenza che va a sua volta a scaricarsi sul rapporto tra merce e prezzo. Forse la migliore introduzione al Capitale sarebbe proprio questa: mettersi quotidianamente davanti al televisore obbligandosi per il resto del tempo a sfogliare giornali e riviste, mentre - va da sé - si ascolta ininterrottamente la radio... Si può infatti leggere il Capitale, con frequenza matta e disperatissima, e non riuscirne a cogliere mai il punto decisivo finché non si sia capito per esperienza propria e non si sia assorbito dal proprio modo di sentire, fin dentro la propria struttura mentale, che noi viviamo in un mondo di oggetti correlati secondo pseudoequazioni, in un mondo che istituisce pseudouniformità e pseudoequivalenze tra ogni cosa e ogni altra, che infine induce a quello stato di disintegrazione interiore e di indifferenza in cui gli esseri umani perdono la facoltà di discernere tra giusto «E» sbagliato: importante «E» irrilevante, produttivo «E» distruttivo... La confusione è ormai totale.

Vivere con pseudoequivalenze; pensare in pseudoequivalenze: se tu lo sai fare sei, a pieno diritto, un cittadino di questo consorzio civile cinico e baro. Ma se lo sei consapevolmente, hai trovato il punto di Archimede a partire

dal quale ne diviene possibile lo scardinamento. Che è proprio quello indicato da Marx nella sua possente mobilitazione d'intelletto per la critica dell'economia, che da punti di vista sempre nuovi illumina la disequazione centrale della nostra struttura economica; quella sussistente tra salario e valore-lavoro. Ma la via più semplice per la comprensione del capitale non passa attraverso la lettura del Capitale. Non dobbiamo, con l'infelice Althusser, elevare esortazioni a Lire le Capital, ma piuttosto a Lire Newsweek. Ecco dove si può studiare con ben maggior chiarezza e precisione la logica delle pseudoequivalenze. Il cinismo, in ultima istanza, conduce alla parificazione amoralistica di cose disparate, e chi non riesce a cogliere il cinismo della nostra stampa quando ci informa delle torture in America Latina tra reclame patinate di porto e di havana, be', costui non riuscirà a coglierne traccia neppure nella teoria del plusvalore, la leggesse pure cento volte.

Note

1 A tal proposito vedi qui anche il cap. VII.5, «Oplà: noi viviamo?», e l'exkursus 3, «Cinismo mediale e training di arbitrarietà».

2 Nel secondo capitolo del suo *Le mots et les choses* (1966), Foucault aveva già tracciato un ritratto di quell'epoca (Le parole e le cose, tr. E. Paniatescu, Milano 1978).

3 Di qui il sospetto di «escapismo» levato contro l'arte non-realista.

4 Cenni su questo tema si trovano qui nelle riflessioni dedicate al Grande Inquisitore (cfr. cap. III.2).

5 Che poi non propongano davvero «di tutto» è un effetto della loro ancor sempre presente e rilevante selettività. Menzogna selettiva?

6 F. Thiess, *Das Gesicht unserer Zeit. Briefe an Zeitgenossen* (Il volto del nostro tempo. Lettere a contemporanei), Stuttgart 1929, p. 62.

2. SCAMBIO CINICO OVVERO LE DUREZZE DELLA VITA

Who said that life is fair?

Denaro è astrazione in azione. Valore più, valore meno, gli affari sono affari. Al denaro tutto è indifferente. Il denaro è il mezzo in cui è posta in pratica la simultanea uguaglianza di ciò che è diverso. Esso possiede, come nessun'altra cosa, la capacità di ridurre al comun denominatore ciò che è diverso. Come la carta da giornale e lo schermo televisivo sono indifferenti ai contenuti comunicati, così il denaro mantiene la sua incrollabile imparzialità di fronte a tutti i beni, anche ai più disparati, che vengano scambiati contro il suo valore. Già Vespasiano, nell'atto di annusare una moneta simulando il sospetto che puzzasse, notò ironicamente: «non olet». Le odierne scienze economiche borghesi altro non sono, in fondo, se non una sorta di non olet su un piano più elevato. Nel panegirico della libera economia di mercato, le pecunie, modernizzate nel senso di capitale, escogitano una maniera che sia al passo coi tempi per accreditarsi inodori, fisicamente e moralmente. Finché nessun altro scambio era in discussione se non quello puramente economico, a nessun filosofo (e agli economisti men che meno) era mai venuto in mente di controllare le valenze ciniche del fenomeno «denaro». Nelle sue varie teorie, l'economia del capitale e delle merci si ribadisce alacramente senza macchia (e senza puzza). Non si appella forse alla migliore delle morali possibili: giusto prezzo e libero patto? E, infatti, ovunque nasca ricchezza privata, là subito soccorre qualcuno ad assicurare l'ineccepibilità morale di una fortuna tanto «meritatamente» guadagnata e a giurare sulla «virtù» del fortunato proprietario. Solo il ressentiment potrebbe avere qualche tornaconto a mettere in dubbio la morigeratezza di un bravo uomo d'affari.

Certo, il partito del non olet, per bocca dei suoi più intelligenti rappresentanti, ha ammesso alcune complicazioni morali connesse all'economia del denaro e delle merci. Specialmente in rapporto all'esaurimento del denaro gli saranno saltati magari all'occhio certi fenomeni un po' torbidi. Georg Simmel fu sicuramente il primo a indagare in modo

totalmente esplicito quest'emergenza cinica del denaro. Infatti se, come si suol dire, i soldi possiedono un «potere d'acquisto», ci si può domandare fin dove esso si estenda. Posto che il denaro faccia da controvalore per una merce sul mercato, che tale merce venga data o meno al possessore di valuta, rappresenta naturalmente una mera questione di prezzo. Si resta nel campo di una pura salutatione economica. Orbene, Simmel portò il discorso su procedure di scambio in cui la pecunia compra «valori» la cui sussunzione alla categoria delle merci non era contemplata in nessun luogo. La simmeliana filosofia del denaro disvela il lato unico dei soldi nel momento in cui questi si rivelano capaci di irretire nel business dello scambio anche beni che merci non sono. L'evidente acquisibilità e vendibilità d'ogni cosa accelera e approfondisce vieppiù la corruzione cinica. «Quanto più il denaro diviene centro dell'interesse generale, quanto più si vedono impegnarsi contro onore e convinzione, talento e virtù, bellezza e salvezza dell'anima, tanto più viene a configurarsi un'atmosfera beffarda e frivola, ostile a tali superiori beni vitali, vendibili secondo la medesima valutazione qualitativa degli articoli di bancarella. Concettualmente, il prezzo di mercato per valori essenzialmente repulsivi di ogni valutazione che non sia conforme a categorie e ideali loro propri costituisce la compiuta oggettivazione di quanto il cinismo rappresenta nel suo riflesso soggettivo». (1)

La funzione cinica del denaro s'evidenzia nella sua capacità d'irretire i valori più alti negli affari più sporchi. Giustamente i manuali tentennano a trattare questo settore sub voce «potere d'acquisto». Nel momento in cui il valore economico del denaro appare capace di «commercializzare» valori extraeconomici (come l'onore, la virtù, la bellezza), lì - afferma Simmel - appare nel denaro, a fianco al potere d'acquisto, un secondo potere, analogo, ma non identico al primo. E' il potere di seduzione. Esercitato su tutti coloro i cui desideri, bisogni e progetti hanno assunto la forma «acquisto/vendita»: ossia, nella cultura capitalista, più o meno su tutti. A partire dalla «seduzione universale» (status in cui i sedotti, nella parola «corruzione», percepiscono da gran tempo ormai solo l'ipertensione morale di chi la pronuncia), diviene culturalmente dominante proprio quell'«atmosfera frivola» che

Simmel ci descrive come opposta a beni vitali superiori (di qui in poi: cosiddetti beni vitali superiori). E ciò altro non è se non quello che noi qui abbiamo denotato con l'espressione «cinismo universale diffuso». Caricature: «tutto ha un prezzo, soprattutto l'impagabile».

Il fumetto esce dalla bocca di un riccone fin de siècle che cena dietro un *séparé*, frac sbottonato, sigaro in mano e sulle gambe due dame della buona società, rigorosamente nude. Contrappunto: ipermiliardario americano in trasferta transatlantica, uno di quei tipi immaginati dai timidoni vetero-europei degli anni Venti: «Well, boys, sarebbe proprio bella se l'Occidente non ce lo si potesse mettere in valigia per un paio di dollari. Un bell'assegno per questa "cooltoor" e ci portiamo a casa anche il papa, e vedrai che ce lo scontano sul prezzo, you know». Tali e simili boutades caricaturizzano l'invasione della sfera materiale in quella, «ideale», dei valori. Irresistibilmente il capitale corrompe ogni valore legato a precedenti forme di vita; sia che li acquisti per diporto o scopo decorativo sia che li porti a scomparire in quanto impedimenti. (Di qui nasce, tra l'altro, la dialettica «antiquaria»: le robe vecchie sopravvivono se capitalizzabili e lo divengono in forza della dinamica, specificamente capitalista, di modernizzazione e invecchiamento.) Da questo lato la società capitalista si scontra inevitabilmente sul piano dei valori con la meccanica cinica che la sottende. Espandere continuamente l'ambito dell'acquistabile-e-vendibile, si sa, inerisce alla sua natura. In tal modo essa produce non solo cinismi in abbondanza e gran varietà, ma anche - per sopraggiunta morale - indignazione contro i medesimi. Conformemente alla sua ottica ideologica, la nostra società non riesce a concepire il cinismo dei soldi se non come un fenomeno del mercato. Le fraseologie neomoralistiche e neoconservatrici trovano facilmente in quest'ambito dei consoni esempi. Non c'è nulla con cui la forma economica capitalista sia in così perfetta sintonia come le lamentazioni sull'effetto moralmente corrosivo del dio denaro. «Money makes the world go round»... non è terribile?

Sicché anche il partito del non olet, un qualche oizzo, lo deve pur ammettere. Ma tutto sta nel dimostrare che il cinismo insito nell'uso del denaro deriva dalla seducibilità degli individui. La carne è debole, e il denaro arde di desiderio. Si

possono, insomma, presentare le cose come se, di certi olezzosi scambi, fossero responsabili gli attori. Che guittoni d'avanspettacolo! Una volta assicurati alla giustizia i principali responsabili, non sarà certo gravoso ammettere alcuni marginalia; i quali - per Giove - sono insiti nel mercato. Seduzione nel senso di «pilotaggio dei bisogni» appartiene pur sempre ai suoi principi fondamentali. E così, per quanto sia dato d'osservare, la funzione cinica del denaro resta rigorosamente circoscritta all'ambito dello scambio e del consumo: qualche piccolo olezzamento secondario, un fenomeno, come si suol dire, inevitabile. Chi negherà, d'altronde, i vantaggi del sistema? E, per non dover parlare di cinismo, ci sono fior di sociologi che armeggiano appassionatamente intorno a loro teorie della modernizzazione: il «mutamento dei valori» viene scaricato con gioia e resolutezza sul conto del progresso.

A ben guardare, poi, non sfuggirà che Simmel ha in mente una speciale forma di acquisibilità, riferita a valori elevati. In tal contesto l'onore, la virtù, la bellezza e la salvezza dell'anima vanno intese come onore, virtù, bellezza e salvezza... della «donna». Onore, virtù, bellezza e salvezza acquisibili: «merci». La prostituzione - in senso stretto e in senso lato - è il nucleo dei cinismi dello scambio, nei quali il denaro, con la sua brutale indifferenza, trascina in basso, sul suo medesimo piano, anche beni di «grado superiore». Non vi è altro luogo in cui la potenza cinica del denaro ci appaia in modo così abbacinante come nei recinti sacri - sentimenti, amore, rispetto di sé - che esso scardina quando induce gli esseri umani a venderli per un interesse estraneo. Laddove la «merce umana» fa compravendita dei propri genitali il capitale tocca da fuori quel che da dentro vorrebbe ignorare.

In certo senso è un peccato che Marx nella sua famosa Warenanalyse, trattando delle varie merci non sia partito proprio dalla prostituzione e dalla sua particolare forma di scambio. Un tale incipit avrebbe portato senz'altro dei vantaggi teorici. In quanto capo del partito dell'olet, (2) Marx avrebbe dovuto sfruttare ogni possibilità per dimostrare il cinismo del denaro. E il tema della donna-merce avrebbe in tal senso rappresentato un argomento risolutivo. Ma tant'è: con una teoria della prostituzione, un libro inteso a divenire la bibbia

del movimento operaio non poteva certo iniziare. E così Marx, per spiegare l'enigma dell'equivalenza di scambio, muove da prodotti moralmente irreprensibili quali: il grano e il ferro, le giacche e le pezze di lino, seta e grasso per stivali... La sua acuta analisi si può riassumere nei passaggi decisivi con le seguenti uguaglianze. Si parte dall'identità merce = merce e dalla proprietà simmetrica merce = denaro e denaro = merce; ma poi si passa da un'identità denaro = denaro a qualcosa di singolare denaro = capitale... Nel bel mezzo di queste idilliache equivalenze formali, emergono alcune sorde tensioni, che rimandano a una «contraddizione che scotta», ossia al centro del cinismo dello scambio: d'un colpo i soldi - dopo tutto questo bel rondò attraverso la merce e nuovamente al denaro - diventano molti più soldi. Di dove l'incremento? Secondo le premesse dovrebbe venire scambiato un valore equivalente contro un valore equivalente... Eppure si accresce! La scienza economica ha come oggetto una sorta di variété prestidigitatorio? Marx, tuttavia, altro non ha descritto se non la forma basilare di ogni ciclo capitalistico, regolarmente fondato, si badi, su attese d'accrescimento. Anche la voce popolare conferma del resto che i soldi chiamano soldi; (3) nei termini della retorica non omette si dice addirittura che... «il denaro lavora». Ora, considerando questo mirabile accrescimento di capitale all'interno del mercato,

Marx diventa un vero e proprio guastafeste. E non si ferma se non dopo aver spiegato da cima a fondo il meccanismo dell'accrescimento. Questo, la società capitalistica non glielo ha mai perdonato. Eppure non sembrerebbe molto confacente all'integrità morale (e, meno ancora, a quella intellettuale) di un consorzio civile il dover continuare a ignorare certe vecchie, arcinote verità sul suo conto senza poterne mai prendere atto.

Intendo dire: il fatto che Marx si sia astenuto dal trattare il fenomeno della prostituzione ha una ragione più profonda. A lui, genuino fondamentalista della teoria, interessava non tanto l'olet facilmente percepibile sul mercato, quanto, e ben di più, l'olet ideologicamente occultato nella sfera del lavoro. Non è il puzzo cinico della circolazione a sollecitare in Marx il pensiero, ma la produzione con le sue specifiche forme. È con quest'ultima «sfera» che l'organo della teoria trova

corrispondenza, una corrispondenza ben diversa da quella che si darebbe con la prima, confacente piuttosto ai sensi. (Per converso, non è un caso che le arti della modernità, criticamente ispirate, si siano dedicate ai coloriti fenomeni cinici della circolazione.) Marx, di contro, penetra fin nelle postazioni più profonde del partito del non olet e fiuta nel capitale stesso quel certo fatale olezzo di rapina che permea il plusvalore. La contestata teoria del plusvalore non avrebbe mai potuto conquistare una posizione strategica nell'attacco marxista all'ordine sociale capitalistico se fosse rimasta una mera formula economica tra le altre formule economiche. In realtà essa costituisce non solo una descrizione analitica del meccanismo d'aumento di capitale, ma insieme - fatto di per sé esplosivo sul piano politico - una diagnosi del rapporto tra la classe lavoratrice e quella dei profittatori.

Dallo scambio tra forza lavoro e salario, l'armonia del principio di equivalenza esce una volta per tutte distrutta. Nel luogo più intimo della paradisiaca equivalenza Marx scopre il serpente, che sibila attorcigliato all'albero della conoscenza: se avete capito come si fa a prendere più di quanto si dia, ma in modo sistematico, ebbene diverrete anche voi come il capitale, dimenticando che cos'è il bene e cosa il male. Poiché il lavoro produce molto più valore di quanto ne viene «restituito» in forma salariale ai lavoratori (i salari oscillano sempre sulla linea di quello che, storicamente e socialmente, viene considerato il minimum vitale), notevoli surplus si accumulano nelle mani dei possessori di capitale. Lo scandalo profittatorio che si nasconde nella produzione di plusvalore è pregnantemente riassunto dal termine «sfruttamento». Esso cela in sé una curiosità epistemologica: è un termine analitico e, simultaneamente, anche moral-agitatorio. In quanto tale ha svolto un ruolo di primo piano nella storia del movimento operaio. Che il partito capitalista abbia respinto questo battagliero concetto] temendone le coloriture «sobillatone» è cosa ovvia. Ed effettivamente la lotta ideologica tra «lavoro» e «capitale» si è concentrata sul tipo d'interpretazione da darsi al fenomeno del profitto d'intrapresa, ossia allo sfruttamento (meglio: al cosiddetto «sfruttamento»): interpretazione olezzistica o non-olezzistica? Mentre gli olezzisti parlano di «problemì» come povertà, sofferenza dei proletari, repressione

e immiserimento, i non-olezzisti volgono lo sguardo a «interessi generali» dell'economia politica quali il reinvestimento dei capitali, le prestazioni sociali del sistema economico, la garanzia occupazionale e simili. Così il non-olezzismo moderno ci si presenta come l'immane sforzo ideologico di compiere un «rituale purificatorio della rapina plusvalorica». (4)

L'offensiva marxiana, condotta fin dentro alle complicazioni moral-economiche del plusvalore, trova il suo punto di sfondamento nella stessa produzione. In tal modo scavalca qualunque possibile verdetto di «abuso» cinico sull'impiego del denaro all'interno del mercato. Che il denaro - come si sa - possa indebolire la virtù di donne «onorate» e l'onore di uomini «di parola» non costituisce qui il vero problema. Lo scandalo inizia piuttosto laddove il denaro in quanto capitale, per funzionare, presuppone sistematicamente la debolezza di uomini e donne costretti a vendersi. Ecco la base funzional-immorale dell'economia di scambio. La quale fa conto sempre e comunque su una situazione di necessità dei più deboli. Essa approda così al suo continuo ciclo di profitto sull'esistenza di gruppi numerosi che verosimilmente non hanno altra possibilità se non la proverbiale alternativa: «o mangiare questa minestra o saltar dalla finestra». L'ordine economico capitalista si fonda sulla ricattabilità di coloro che vivono in un continuo stato di emergenza (potenziale o attuale), persone che domani farebbero la fame se oggi non lavorassero e che domani non potrebbero più lavorare se non facessero quel che oggi da loro si pretende.

Marx incalza il cinismo dello scambio non là dove questo potrebbe venir banalizzato a mo' di «abuso», ma dove esso rappresenta la chiave di volta che regge l'intera architettura produttiva. Pertanto dopo Marx, fintanto che durerà l'era del capitale, il denaro non smetterà mai di puzzare e, per la precisione, puzzerà della miseria di chi lavora. L'assunzione da parte della sovrastruttura di una logica da bordello è, a confronto di ciò, un mero dettaglio, un fattore secondario. La «sinistra» ha prodotto pregnanti descrizioni di tutto questo nelle sue teorie della decadenza. Ma la grande scoperta dell'economia politica marxiana sta comunque nell'aver decifrato il linguaggio economico della politica e della morale;

attraverso lo «scambio» salariale il dominio continua ad affermarsi. Marx scopre che il «libero contratto» tra lavoratore e imprenditore include in realtà elementi di costrizione, di ricatto e di repressione. (Le lamentazioni che gli imprenditori levano al cielo dacché è stato sancito il diritto sindacale, che rappresenterebbe secondo loro il vero ricatto, sono una barzelletta.) Nell'interesse della sopravvivenza, quelli che altro non hanno da offrire se non la forza-lavoro si sottomettono all'interesse di profitto dell'«altra parte». Con ferreo realismo il vasto orizzonte dell'analisi marxiana si eleva al di sopra di una mera teoria positiva dell'ambito economico assurgendo al grado di teoria critica della società.

Mentre nella sfera della circolazione e del consumo il cinismo del capitale appare sotto la veste di «seduzione», nella sfera produttiva esso costituisce una forma di violenza. (5) Come il denaro seduce i valori sommi alla prostituzione, così esso, in quanto capitale, violenta la forza lavoro alla produzione dei beni. In tutte queste transazioni l'istanza di una reale equivalenza dei beni coinvolti nello scambio si rivela illusoria. Atti di scambio gravemente condizionati da seduzioni e violenze rendono astratta ogni ricerca d'equivalenza tra i beni scambiati.

Il sistema di scambio capitalista resta un sistema di condizionamento più di quanto non sia un sistema di valori. Ricatto e stupro - ancorché dissimulati nella formalmente paciosa violenza del «contratto» - sono i due reali protagonisti della storia economica.

Con realismo, imperdonabile da un'ottica borghese, Marx ha descritto il capitalismo in modo tale che non vi è più spazio per teorie meramente economiche. Non si può seriamente parlare di lavoro se non si è disposti a discutere anche di ricatto, dominio, polemica e conflitto. Indagando i processi di produzione del plusvalore ci ritroviamo nell'ambito di una Teoria Polemica Generale. (6) Se avesse voluto estremizzare il realismo polemico della sua analisi, Marx, riferendosi al «valore di scambio» delle merci, avrebbe potuto usare invece il termine valore di conflitto. Ciò suonerebbe assai naturale nel caso di merci che producono merci, cioè nel caso, innanzitutto, dei mezzi di produzione i quali rappresentano per i loro proprietari ancor sempre dei mezzi di lotta e di pressione; e poi

i beni di importanza strategica nell'ambito delle economie nazionali quali grano, acciaio ecc. (e si ripensi all'apparentemente innocua analisi delle merci che Marx sviluppa nel primo libro del Capitale); e soprassediamo sul sempre attuale tema delle «merci-armi» e delle «armi-merci», che sono beni sovente interscambiabili.

Ci si può quindi domandare se seduzione e stupro non rappresentino i due modi del cinismo capitalista. Avremmo così: cinismo nella circolazione da un lato e cinismo nella produzione dall'altro; su un versante, la svendita dei valori, e, sull'altro, il tempo di vita delle masse umane bellamente insaccato, in nome della cieca accumulazione. Queste formule, per quanto possano apparire calzanti, esprimono tuttavia una sovraec-citazione morale forte. Chi, l'approccio alla realtà, lo ha voluto scevrare al massimo dalle illusioni, non può poi - ove la realtà si mostri a sua volta scevra di morale - appellarsi all'areopago dei preconetti idealistici. Il paradosso morale del capitalismo consiste, oltre a ciò, in una singolare sopportabilità dell'«insopportabile», comfort nella devastazione, high life nella catastrofe permanente. Il capitalismo digerisce i suoi critici ormai da tempo, soprattutto da quando è certo che le alternative rivoluzionarie sono destinate al fallimento. «Sempre, quando si richiama l'attenzione sul fatto che il capitalismo non può rappresentare una via d'uscita ai problemi mondiali, quest'ultimo ha buon gioco a ribattere che il comunismo non lo rappresenta nemmeno rispetto ai suoi» (così Martin Walser, nel discorso per il Premio Büchner 1981).

Ma che cosa significa? Che quanto qui descritto come cinismo capitalista non sarebbe altro, in fin dei conti, se non l'ultimo mascheramento di quella brutalità e di quell'orrore che dominano la vita umana sin dai primordi? Sarà mai possibile moralizzare l'esistenza di esseri umani su questo globo di terra insanguinata? E il cinismo? È solo l'aggiornamento di ciò che Sigmund Freud, con il suo bonario pessimismo, definì «principio di realtà»? Assumere una coscienza apertamente cinica equivale tout-court a entrare in una sorta di «maggiore età» che - pur non rassegnandosi ai sempre più laceranti giochi di potere del mondo moderno - si munisce tuttavia di durezza commisurata alle circostanze?

Parlando di durezza della vita perveniamo come d'incanto

in un territorio sito al di là della ragion morale ed economica. Quel che in fisica agisce sotto forma di legge di gravità ci appare qui, nel mondo dell'etica, nelle vesti di una legge generale per cui la sopravvivenza della società esige sempre e comunque i suoi sacrifici, No gains without pains! Se nessuna sopravvivenza è gratis, essa però richiede un prezzo comunque insostenibile sul piano morale e ad ogni modo incalcolabile in termini meramente economici. E se il prezzo della sopravvivenza pare implicare, per coloro che lavorano e che lottano, la cognizione dolorosa di un tributo, assai amaro, al principio di realtà, ebbene questo avviene proprio per la seguente ragione, che essi lo pagano sulla propria pelle. Lo pagano in forma di sottomissione a forze ed effettualità d'ordine superiore; portandose lo addosso come una soma di dolori, adattamenti, rinunce e autolimitazioni, che induriscono. È un prezzo pagato sempre in valuta vivente, che trafigge la carne. Nella lotta per la sopravvivenza l'indurirsi, il ferirsi e l'alienarsi sono fenomeni usuali. Anzi: dove c'è lotta per la sopravvivenza, il lottatore non può che farne mezzo e arma della propria esistenza. La vita stessa è la moneta sonante con cui sempre si salda il prezzo del sopravvivere, in una vita che si sacrifica ovunque alle condizioni della sua conservazione. Ovunque volgiamo lo sguardo la vediamo piegarsi alla necessità del lavoro; nelle società classiste si sottomette ai dati di fatto del dominio e dello sfruttamento padronale; nelle società militariste s'indurisce ottemperando all'obbligo di armarsi e guerreggiare. Quelle - che il common sense chiama durezza della vita, l'analisi filosofica decodifica invece come autoreificazioni, cioè atti mediante i quali gli esseri umani riducono se stessi allo stato di «cose». Rispondendo al principio di realtà l'essere vivente inietta la durezza esterna al proprio interno. In tal modo diventa esso stesso uno strumento, anzi, lo strumento degli strumenti e l'arma delle armi.

Chi in un mondo generalmente indurito goda invece della fortuna di abitare una nicchia nella quale ci si può «dis-indurire», se poi guarda fuori, nel mondo della reificazione e dell'obiettiva crudeltà, rabbrivisce. Sensibilissima tra tutte è la percezione sviluppata da chi - stando tra mondi sclerometricamente differenti - vorrebbe guadagnare la zona

più mite lasciandosi così alle spalle la reificazione e l'alienazione che sono più duramente presenti nell'altra. Ecco, costui entra irrimediabilmente in conflitto con il principio di realtà che, nel passaggio, esige indurimenti maggiori di quelli necessari nella zona mite. Perciò il nostro si schiererà contro gli eccessi di realismo che pretendono dal singolo solo sacrifici, sclerotizzazioni e nient'altro. È la dialettica del privilegio. Il privilegiato che non diventi cinico ha bisogno di potersi cullare nel desiderio di un mondo in cui gli stessi suoi benefici vengano goduti dal massimo numero di esseri umani. Porre in divenire lo stesso principio di realtà: ecco la determinazione più profonda del progressismo! Chi conosce la *douceur de vivre* non potrà sottoscrivere l'ineluttabilità della «vita dura» che con costanza e solerzia gli sclerotizzati ribadiscono. Ed è perciò che il vero conservatore si riconosce proprio dall'orrore che egli prova tanto di fronte al dis-indurimento dei singoli quanto davanti a quello dei rapporti umani. L'incubo dei neoconservatori odierni è che si divenga labili e pertanto inabili a una guerra atomica. Costoro cercano il «dialogo con i giovani», ancorché li sospettino troppo gracili per le future scazzottature della «distribuzione».

Nella discesa agli strati più profondi del principio di realtà scopriamo una serie di coazioni (a sottomettersi, a lavorare, a scambiare beni e ad armarsi) che si sono infiltrate negli organismi sociali con gran varietà di forme storiche. Anche lo scambio, che sulle filosofie borghesi pur aleggia a paradigma delle omonime libertà, getta radici più profonde nel terreno della coercizione che in quello della libertà; e ciò da tempo memorabile. Già nelle comunità esogamiche arcaiche - e quindi ben prima di poter legittimamente parlare di «cinismo» - era rilevabile un «impiego» della donna fertile come «strumento della circolazione». Il modo con cui il principio d'equivalenza s'installa nella storia ci induce allo sbigottimento: le donne fertili, in quanto mezzi di produzione, vengono scambiate «come bestie» in controvalore a beni e bestie. E nondimeno, per il gruppo che vende la donna, si tratta di uno scambio raramente finalizzato all'acquisizione di greggi o ricchezze. Funzione principale di tale «scambio» resta per lo più l'allacciamento di relazioni parentali fra le tribù disseminate su vasti territori. Già in questa prima «forma

economica» si manifesta una strategia «politica» di sopravvivenza e di soddisfazione dei bisogni. Alla metamorfosi della donna in oggetto di scambio è sottesa una sorta di «economia politica» in nuce o, se vogliamo, una politica estera tribale. Ben prima d'ogni calcolo assiologico, questi gruppi arcaici saldano così il conto delle condizioni di sopravvivenza.

Tra l'altro la modernità si contraddistingue in prospettiva macrostorica per una crescente mancanza di chiarezza circa il modo in cui le società odierne possano sensatamente coprire i costi della loro sopravvivenza. In ogni caso le «durezze», cui esse s'assoggettano nell'interesse dell'autoconservazione, hanno assunto una loro propria (e fatale) dinamica, più foriera d'autodistruzione che di sicurezza. Come mai? Nel mondo moderno assistiamo a una degenerazione del principio di realtà. Nessuno ha ancora provveduto a creare un nuovo modo con cui le società di oggi possano praticare una sensata economia di sopravvivenza. I tempi nei quali veniva fatto baratto di donne, ovini e altro ancora appartengono al passato remoto, ma anche l'economia della sopravvivenza seguitane si va approssimando a un suo limite assoluto. Questa è - per darle un nome - l'economia dell'età militare. (E corrisponde alla «società divisa in classi» della concezione storica marxista, ancorché assunta da diversa angolatura.) Il carattere proprio di quest'era consiste nel fatto che, con enormi quote di plusvalore drenato dal lavoro di schiavi, servi della gleba o salariati, ma poi anche con quello drenato dalla normale tassazione, vengono sostenuti degli eserciti permanenti e delle aristocrazie militari i quali e le quali sono, nel classico senso del termine, apparati parassitari, che a null'altro provvedono se non a garantire il loro proprio spazio vitale complessivo. La storia degli ultimi millenni è fatta di interazioni tra parassitismi militari concorrenti. In tale «economia» sta il nuovo prezzo della sopravvivenza, che in termini generali si paga con la sottomissione delle masse a strutture di dominio politico-militare e con la disponibilità dei popoli a intendere, nella rapina del plusvalore o nella spremitura fiscale, il sibillino linguaggio della «dura realtà». La violenza delle guerre si è tradotta in un realismo che vede la guerra come una «forza maggiore». La necessità di «pensare la guerra» ha costituito nei millenni passati il nucleo irriducibile di un positivismo

tragico. Il quale, ben prima d'ogni filosofia, sa già che il mondo non va né interpretato né cambiato: esso va sopportato. La guerra costituisce la spina dorsale del comune principio di realtà. La guerra - con tutti i suoi pesi e le sue conseguenze sull'edificazione delle istituzioni sociali — rappresenta la più profonda e amara delle esperienze toccate alla vita di una società divisa in classi. Nell'epoca feudale così come in quella degli stati nazionali, una società incapace di difendersi era condannata all'annullamento o alla sottomissione. Nessun gruppo tra quelli che fanno la storia del nostro mondo potrebbe sopravvivere senza un «involucro produttivo» di tipo militare.

Il diretto «trasferimento» dei plusvalori nelle mani dell'aristocrazia militare (leggi: «classe dominante») si configura in tal modo come un carattere proprio delle società feudali. Il mondo moderno, pur seguendo la sua linea evolutiva «contro» il feudalesimo, non ha saputo però superare in modo decisivo tale meccanismo di «trasferimento». Tutto quanto su questo punto è stato ottenuto si esaurisce in una modifica procedurale: prima il plusvalore veniva trasferito direttamente, mentre ora si segue una via indiretta. Non esiste più un ceto nobiliare che invia direttamente soldataglie armate e prezzolate a depredare il popolo; ora ci sono i moderni eserciti di leva che poggiano su uno «zoccolo duro» di soldati professionisti (sostentati per via fiscale). Ma proprio in ciò lo stato moderno -dovendo garantire alla società un «involucro protettivo» -conduce il suo compito ad absurdum. Infatti nell'epoca della guerra totale, nell'epoca degli eserciti di leva e degli equilibri nucleari, gli apparati militari delle grandi potenze non fungono più da involucri protettivi dei rispettivi organismi sociali, ma divengono piuttosto un crescente fattore di rischio: il maggior pericolo per la sopravvivenza in assoluto. Dacché - con la tecnica dei bombardamenti a tappeto e l'annessa soppressione di qualsiasi differenza tra truppe combattenti e popolazione civile - è divenuto possibile annientare totalmente interi popoli, i moderni stati, che si chiamino democratici o socialisti, giocano con la vita delle popolazioni così come il feudalesimo più brutale non avrebbe potuto fare, anche se munito delle peggiori intenzioni.

Se per i cittadini produttori cedere plusvalore agli apparati

politico-militari fosse effettivamente il prezzo della sopravvivenza, allora, in ultima analisi, bisognerebbe saldarlo sia pur stringendo i denti. In realtà così non è. Quote mirabolanti di plusvalore vengono pompate nelle strutture politico-militari mentre queste appaiono sempre più irrette in una corsa inarrestabile e rischiosa. Perciò lavorare significa oggi, che ci piaccia o no, finanziare qualcosa che sul lungo periodo non potrà rivelarsi un sistema per sopravvivere. Da gran tempo ormai non paghiamo tributi di sopravvivenza, anzi, investiamo plusvalore in un meccanismo suicida. Direi che tutto ciò mostra le condizioni disastrose in cui versa il tradizionale concetto di realtà, sulla cui eclisse, dalla sovrastruttura dell'Occidente, infieriscono mille voci irrazionalistiche. L'irrazionalità sociale complessiva sovrasta e schiaccia la forza chiarificatoria delle singole intelligenze, e suscita il quesito se i centri d'azione di questo mondo siano ancora capaci dell'energia razionale necessaria a vincere l'irrazionalità che essi stessi alimentano. Ma oggi quel che potrebbe sciogliere il nodo ne è parte integrante. Ciò che viene chiamato «razionalità» risulta profondamente compromesso dal fatto di presentarsi come la forma di pensiero prodotta da un principio di sopravvivenza ferinizzato.

È motivo di costernazione il destino del marxismo, ultimo grande tentativo, simil-razionale, di demolire i cosiddetti strati irrazionali profondi. A cercare di dirimere i nodi del sistema capitalistico con l'ausilio della dialettica marxista, non solo il nodo non s'è snodato, ma si è anzi ingarbugliato in un'assurdità totale. (7) Preso nella morsa delle grandi potenze, il partito marxista, che era entrato in scena agitando la «soluzione» ai problemi capitalisti, sembra divenuto, se possibile, la parte più disperante del problema medesimo. Chi ne cerchi le cause, vedrà che nella teoria del plusvalore ha avuto luogo una sopraffazione fatale e illusionistica dell'aspetto moralizzante ai danni di quello analitico. Ciò che infatti vi si enuclea come la «perfidia oggettiva», cioè il furto di tempo-lavoro perpetrato dal capitalismo ai danni delle masse lavoratrici, è simultaneamente anche una descrizione di quel che accade in tutte le società a sovrastruttura politico-militare, e poco cambierebbe se queste si proclamassero socialiste da mane a sera. Anzi: la canalizzazione di plusvalore negli armamenti

prospera ancor più dove vige una completa statalizzazione dei mezzi produttivi (come la storia sovietica ben dimostra).

E le teorie rivoluzionarie marxiste non poggiano forse anch'esse su un tragico fraintendimento della dottrina del plusvalore? Nelle sue strategie questa dottrina rappresentava, essenzialmente, il tentativo di formulare in un linguaggio oggettivo, cioè quantificante, quella relazione etico-sociale che va sotto il nome di «sfruttamento». Un linguaggio mirante a sviluppare un concetto di sfruttamento matematizzabile, con il quale dimostrare che, alla fin fine, questo sfruttamento non durerà in eterno... Ma il problema dello sfruttamento in fondo non si colloca sul piano di considerazioni quantitative. Chi potrà mai «calcolare» quel che gli esseri umani si lasciano imporre? Non esiste alcuna matematica mediante cui «calcolare» quanto a lungo il filo della sopportazione potrà reggere, così come non esiste alcuna aritmetica della coscienza di sé. Da millenni gli esseri umani - educati, in società militari o classiste, alla rassegnazione e all'indurimento - sono abituati a lasciarsi opprimere e sfruttare; dalle immense pianure dell'arcipelago agrario sovietico emerge un'umanità non molto diversa dagli antichi schiavi o dai servi della gleba medievali. Tutto ciò, ben più che una teoria del plusvalore, ne esigerebbe una della «schiavitù volontaria». In realtà il problema dello sfruttamento attiene più strettamente alla psicologia che all'economia politica. La rassegnazione è più forte della rivoluzione.

Quel che bisognerebbe dire sui dannati della terra non esce dalla penna di Lenin, ma da quella di Flaubert: «La rassegnazione è la peggiore di tutte le virtù».

Giacché dunque il tradizionale principio di realtà, e con esso l'intera razionalità dei calcoli di sopravvivenza sinora compiuti, ci si va dissolvendo davanti agli occhi come neve al sole, è lecito domandarsi se le risorse spirituali della nostra civiltà bastino a edificare un nuovo principio di realtà: transmilitare e postindustriale. Le armi «abc» (così come l'intero sistema di deterrenza missilistica) altro non sono se non escrescenze di un processo d'indurimento della storia universale nella quale le culture imperial-polemiche hanno portato a compimento tecnico la loro essenza minacciosa. Il realismo dell'«overkill», che permea la superabile logica delle

grandi potenze, è alla lunga degno solo di uno psicopatico della politica. (8) L'era della ragion militare di sopravvivenza volge al tramonto, con tutte le conseguenze che ciò comporta.

Ma non è già gravida di una nuova ragione la vecchia ratio che vi muore? Se è chiaro, infatti, che la Sopravvivenza - quella con la S maiuscola - non potrà sussumersi in nessun caso alla legge, dura anche di comprendonio, della guerra e dello sfruttamento, ciò non significa eo ipso che, al suo posto, un nuovo principio di realtà già s'affaccia sulla scena? E' la stessa situazione globale a consegnare la nostra sopravvivenza nelle mani di una ratio diversa. Non possiamo continuare ancora a devolvere l'obolo della sopravvivenza in favore di un principio di realtà imperniato sulla guerra. Il principio di sopravvivenza è coinvolto in una mutazione epocale dei valori di fronte a cui ogni indurimento, ogni escalation appaiono nella loro assurdità. Ecco il crepuscolo degli idoli cinici. Per i soggetti e i fatti e le politiche e gli affari «duri» l'ora giunge al termine. Culture nuclearmente premunite scivolano nel feedback del loro stesso premunirsi. Avendo sotto controllo la scissione dell'atomo non ci si può più permettere di non avere sotto controllo la scissione dell'humanum, ossia il processo di autoindurimento sistematico che fa seguito alle nostre ostilità contrapposte. In tal senso ho definito la bomba atomica la Buddha-machine della nostra civiltà. Sovrana atarassia che ci sta davanti come muto garante di illuminazioni negative. In essa si dispiega il massimo ontologico della nostra capacità tecnica di difesa. E segna il limite estremo cui il soggettivismo armato della nostra vecchia e indurita razionalità poteva approdare. E se, davvero, non impareremo, con un nuovo principio di realtà e di razionalità, a fare fatti più «morbidi»? I fatti «duri» potrebbero ben presto provvedere alla nostra caduta.

Note

1 Cfr. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, München 1912 4, p. 264. Simmel designa con il termine «cinismo» il solo ambito di un atteggiamento soggettivo, ossia quasi-nichilista e frivolo.

Da tale concetto soggettivizzante di cinismo il mio lavoro vuol prendere decisamente le distanze. Per quel che mi concerne, tento di comprendere il cinismo nell'evoluzione generale e concreta, della nostra società e della nostra cultura; ciò in modo tale che l'«essere kinici» o l'«essere cinici» originariamente non deriva affatto dagli individui (il che sarebbe per l'appunto psicologismo confusionario), ma piuttosto «si offre» agli individui, vi cresce dentro, e si sviluppa lor mediante; ove «mediante» significa qui: «grazie alla loro forza, ma oltre a loro e fuori di loro».

2 Qui vale che il denaro, generalmente, puzza assai; e non solo nel caso dell'obolo di latrina istituito illo tempore da Vespasiano imperatore romano. Quel che intendo è proprio una critica di principio alla proprietà privata (di mezzi di produzione, di lussi), una critica che - discostandosi dalla tesi pomposa «la proprietà è un furto» - preferisce le sottili dottrine di plusvalore.

3 Perciò la più grande conquista morale della società capitalistica è il lotto.

Il quale mostra alle folle - che, mediante il lavoro, palesemente non pervengono ad alcunché - quanto sia vero che sola giustizia è... nella Fortuna.

4 L'olezzismo marxista del Novecento ha ricevuto manforte da parte della psicoanalisi che intende il denaro e la merda quali equivalenti simbolici in quanto riferisce il complesso del denaro alla sfera anale. Ma non ha mietuto riconoscenza, soprattutto dalla Rivoluzione russa in poi, dacché è spuntato un non-olezzismo marxisticamente camuffato ad assicurarci che «sfruttamento» in russo non sarebbe più sfruttamento. Il plusvalore sovietico viaggia sotto bandiera libidinale; edificare il socialismo: che voluttà!

5 Così, quando Baudrillard afferma che la seduzione è più forte della produzione, questo appare più stupefacente di quel che in realtà non sia.

Il capitalismo - nella sua fase improntata al consumismo di massa - può muoversi, grazie alla seduzione (cioè viziando, istupidendo e letteralmente «incasinando» le menti), con assai maggiore facilità di quanto potrebbe con la violenza bruta. Il fascismo costituiva ancora un ibrido: la seduzione dello stupratore. Il consumismo, invece, è seduzione di lenone.

6 Vedi «Metapolemica» nel capitolo VI («Logiche: polemica trascendentale»). L'analisi sistemica del capitale evidenzia tre distinte linee di conflitto: lotta tra capitale e lavoro salariato, emulazione tra singoli capitali in concorrenza tra loro e guerra tra capitali nazionali.

7 Vedi i capitoli III.2, «Il Grande Inquisitore»; IV.1, «Cinismo di stato e di potenza»; VI.2, «Metapolemica».

8 Vedi il capitolo II. 10, «Meditazione nucleare». Cfr. anche KzV, pp. 403-421, «Der Militärzynismus», nonché KzV, pp. 639-651, «Naturspionage, Artillerie-Logik, politische Metallurgie».

CAPITOLO VI.

LOGICHE: POLEMICA TRASCENDENTALE

1. MEDITAZIONI ERACLITEE

Polemos, il combattimento, è padre di tutte le cose (...).

Eraclito (DK, 22, B 53)

Con queste riflessioni vorrei tentare una sorta di rotazione assiale del pragmatismo critico (Peirce, Habermas, Apel) oggi dominante nella teoria della conoscenza. Sebbene tale pragmatismo gnoseologico abbia (meritoriamente e plausibilmente) rappresentato, con radicale profondità e senza ipoteche metafisiche, le varie connessioni tra conoscenza e interesse, teoria e prassi, tuttavia esso appare minato dalla debolezza di un troppo schematico concetto di prassi. Altrove ho esposto le ragioni per cui non si può essere soddisfatti di una teoria della conoscenza che per un verso assuma come interesse a priori l'archetipo «lavoro» e per l'altro l'archetipo «comunicazione» (ossia interazione). (1) In tale concezione la dimensione polemi-co-strategica qui tematizzata (ma lo stesso vale per quella opposta, d'interesse erotico e irenico) può essere pensata al massimo in modo implicito. Ciò si riflette negativamente in una carenza di realismo e di concretezza. Alla «polemica trascendentale» (come per converso alla sfera erotica, che in questo libro non è trattata) ineriscono dimensioni aggiuntive, in una rete di interessi che guidano e formano a priori l'attività conoscitiva. Nella guerra incontriamo una combinazione d'en-trambi i suddetti leitmotiv

- lavoro e interazione — eppure ciò, alla luce di quello schematico, risulterebbe logicamente del tutto incomprensibile. Io sostengo che l'agire e il pensare polemico-strategico - solo accessoriamente e marginalmente preso in considerazione dagli autori che ho citato - configura invero una dimensione soverchiante sia rispetto a quella dell'agire del lavoro o della gestione che rispetto a quella dell'agire comunicativo. Di ciò, nell'ambito della Teoria critica, non si dava atto (né ora se ne dà). Né una critica della ragione strumentale, né una critica della ragione funzionalistica offrono qualche approccio verso il nesso tra strategia e cinismo, nesso che noi, qui, andiamo invece presentando quale cifra filosofica della modernità.

Produzione (lavoro) e interazione sono già originariamente e radicalmente segnati da guerra ed eros, da ostilità e pacificazioni, da distruzioni e creazioni. Qual che sia, poi, il pondus propriamente attribuibile all'interesse per la produzione e l'interazione, esso sempre e sin da principio è dato in «forma teorica»; ingredienti della quale forma sono il polemico o l'erotic; quale che sia la specie di obiettività da prediligersi, in tale scelta si cela un'alternativa tutt'altro che innocua; analogamente, quella che attiene all'ideale di precisione dello stratega o dell'amante è differenza di tipo categorico; (2) se tale fosse davvero un'alternativa valida a priori, di ogni cosa dovrebbe esserci allora scienza doppia (e, dunque, non più una teoria in sé neutrale, che poi — in via del tutto secondaria - possa, come si suol dire, venire impiegata per scopi buoni o cattivi).

Mentre il pragmatismo, formalmente, fida su un'omogenea «comunità scientifica», la nostra prospettiva trascendental-polemica ci permette qui di indagare la «guerra degli scienziati» come la condizione di ciò che essi elaborano come loro verità. La ricerca, comprensibilmente, rappresenta in tutto questo non tanto un mezzo di chiarimento neutrale della realtà, quanto (e ben di più) un'escalation militare sotto (mentite) spoglie teoriche. Nozioni e conoscenze ci appaiono allora non tanto strumenti spirituali per produrre o intenderci, quanto piuttosto delle armi; e la loro sommatoria costituisce non già un tesoro intellettuale, un'enciclopedia, bensì, piuttosto, un arse-

«Avevo appena terminato di scrivere il libro destinato a ucciderlo sul piano scientifico, e lui... muore per davvero». Meggendorjer Blätter, 1916. [immagine mancante]

nale militare, un deposito di munizioni (di «testate intelligenti»). Se ci si volesse accontentare di interessi a priori quali la «produzione» o l'«interazione», si dovrebbe rinunciare all'indagine di quale combattimento e di quale pacificazione quel «produrre» e quell'«interagire» siano ausilio e condizione.

Ovvero, in altre parole, non è lo stesso se l'io indagante incede verso l'«oggetto» nell'atteggiamento della generalizzazione, della presa di distanza e del dominio ben più che non in quello individualizzante, della prossimità e della dedizione. In tal prospettiva distinguere tra le «due culture» (3) riacquista, tra l'altro, un suo senso. Nella «prima cultura» (quella dominante) osserviamo un primato del metodo, della procedura, del rituale sul quale verrà impostata poi una ricerca volta agli oggetti; e l'«oggetto» qui si riduce per l'appunto a quanto solamente ricade nell'ambito circoscritto da metodologie e modelli! Se ogni aspetto metodologico va ricondotto al soggetto, allora questa è una varietà scientifica che nasce dalla presunzione di superiorità del conoscente sul conosciuto: primato del soggetto - che poi esso curiosamente valga per le discipline esatte e «obiettive» (o meglio: oggettivistiche) ci fornisce, tra l'altro, un esempio del nesso sussistente tra la cizione dell'oggetto e la finzione del soggetto. Tale presunzione è il prezzo dell'«obiettività» e viene pagata riducendo a norma metodologica o all'inermità tutto ciò che al soggetto è permesso o vietato di «conoscere». L'idea che le vere scienze un giorno possiederanno, tutte quante, una sola teoria su un problema dato, presuppone insieme l'aspettativa che a lunga scadenza la cosiddetta comunità scientifica si concretizzerà in un omogeneo esercito di soggetti tutti disciplinati dal medesimo stravolgimento verso le «cose». È a partire dall'istante in cui i soggetti sono gnoseologicamente uniformati (stessi interessi, stessi concetti, stessi metodi) che anche le proposizioni sugli oggetti potranno coagularsi nella loro forma definitiva e «giusta» (nel senso, appunto, di quella presupposizione originaria).

L'una cosa sarebbe impossibile senza l'altra. Dove ancora sussiste una grande varietà di ipotesi, lì emerge una debolezza dell'aspetto soggettivo, ma è proprio questa «debolezza» che dà alle cose la possibilità di mostrarsi nella loro polisemia. Enfatizzando, si potrebbe dire: tanto più «deboli» i nostri metodi, tanto meglio per le «cose»! Finché c'è una pluralità di «interpretazioni», le cose sono al sicuro dal vaneggiamento del soggetto conoscente che crede di aver fissato una volta per tutte gli oggetti, come noti. Finché ancora si interpreta resta ac-teso un ricordo del fatto che le cose sono anche cose in sé, ossia, non totalmente riducibili a oggetti della nostra conoscenza.

Seguendo fino alle estreme conseguenze quest'ultima nozione perveniamo al polo cognitivo opposto. Qui regna quel che Adorno chiamava *Vorrang des Objekts*, il primato dell'oggetto.

Posto che sulla questione del primato soggettivo altro non potesse nascere se non una «teoria agonica», dalla consuetudine di un rapporto con le cose capace di riconoscere il primato del soggetto scaturisce, invece, una teoria che a buon diritto si può chiamare «erotica». Orbene - dove entra in gioco l'eros, lì e solo lì vive la seconda cultura, e dove questa vive, lì assume i sembianti di un'arte piuttosto che quelli di una tecnica. L'artista, l'eroticus vive nell'impressione che siano piuttosto le cose a voler qualcosa da lui anziché lui da loro, e che siano loro, anzi, a coinvolgerlo nell'avventura dell'esperienza. Egli s'incammina quindi verso di loro, si concede alla loro impressione e — da vero ricercatore qual è - se ne sente in magico possesso. (4) Esse, le cose, gli si fanno avanti come il Fiume in cui secondo Eraclito non è dato immergersi due volte, giacché — sebbene le medesime sempre - le cose sono nuove ogni istante in quanto fluiscono in nuovi nessi di relazione. Se l'amore è nuovo ogni giorno, allora lo sono anche i suoi oggetti. Di essi e in essi nulla è «noto» (al massimo potrà esser consueto); qui non esiste obiettività alcuna, ma solo intimità; posto che un soggetto conoscente si avvicini alle cose, ciò avverrà non nelle vesti del «barone», ma piuttosto in quelle dell'amico o dell'ammiratore ammaliato. Per costui le cose sono belle, e sa che il «rapporto» va in malora se tutto appare come se fosse sempre stato la stessa cosa, identica

ogni giorno, piattamente costante, scientificamente prevedibile. Nel momento in cui cessa la sensibilità per il bello, hanno inizio anche la guerra e l'indifferenza, o, tout-court, la morte; e giustamente i filosofi hanno insegnato che la dimensione estetica è costitutiva del contenuto di verità delle nostre conoscenze. Queste, indubbiamente, sono le conoscenze che si subordinano al primato dell'oggetto. Eppure è proprio verso di loro che l'illuminismo ci ha inculcato la massima diffidenza. Giacché per l'illuminismo - quando non bada continuamente all'autocorrezione in rapporto all'esperienza erotica (ossia estetica) - gli oggetti sono e restano la quintessenza di ciò a cui non si dovrebbe prestar fiducia, giacché fiducia e dedizione rappresentano atteggiamenti che le necessità conflittuali della vita e il realismo illuminista vorrebbero cacciar via. Primato degli oggetti significherebbe, qui, costrizione a vivere con un potere incombente sopra di noi, e - giacché noi siamo quasi automaticamente portati a identificare quel che c'incombe sopra con quel che ci opprime - per codesto poco illuminato illuminismo altro non sarà dato se non mera presa di distanza. Eppure esiste un altro tipo di primato, che non si basa sull'assoggettamento; è il primato di cui l'oggetto gode nella comprensione empatica, senza alcuna pretesa che noi si assuma una posizione d'inferiorità e straniamento; il suo modello è appunto l'amore; La capacità di garantire all'oggetto un primato equivarrebbe dunque alla capacità di vivere e lasciar vivere; già, ma questo, in ultima analisi, significherebbe anche: morire e lasciar vivere (anziché seguire l'impulso di portarsi dietro ogni cosa fin nella tomba). Solo in virtù dell'eros siamo capaci di accordare all'«oggetto» un primato. E - quando Io non sarò più - Amor vorrà che Qualcosa resti... (5)

2. POLEMICA ANTI-ES OVVERO PENSARE IL DIAVOLO A QUATTRO

Gli schizzi più sopra dedicati ai cinismi cardinali (6) contenevano materiale per una teoria del dialogo e dell'interazione estesi fin dentro al territorio della polemica.

Essi insomma (nell'ambito della coscienza politica, sessuale, e religiosa) descrivevano tesi e antitesi tali da produrre una sorta di logoramento del concetto di «ideologia» comunemente inteso. Dentro a tali contrapposizioni si fronteggiano non già coscienze «vere» e «false», ma piuttosto delle coscienze militanti, fatalmente in conflitto tra loro per via delle rispettive collocazioni «mondane» e delle rispettive situazioni esistenziali («date», opposte e inconciliabili). Se, descrivendo le posizioni kiniche e quelle ciniche insieme alle rispettive riflessioni e controriflessioni, riappare la parola «scenario» (gli scenari per l'offensiva di X, gli scenari per la controffensiva di Y eccetera), ciò che si intende sono proprio gli scenari del conflitto, cioè di un «teatro bellico» con grida e sussurri armati, e un'ineludibile coscienza polemica.

Come nasce uno «scenario»? Non certo per la mera contrapposizione di due «principi». Tale dualismo altro non sarebbe se non un affare cerebrale, in sé privo di forza drammatica. Il dualismo «in sé» sarebbe innocuo o noioso, se non fosse inscenato nella realtà stessa. Sul filo del dualismo possiamo di norma scorgere un'ostilità, un discrimine tra «Noi» e «Loro»; vediamo sorgere un terzo principio, ordinatore degli opposti: Sopra/Sotto, Bene/Male, Io/Es. E, dunque, in tal modo nascono un conflitto reale e un reale scenario dello stesso, sul quale farà anzitutto la sua comparsa un atteggiamento di dominio spirituale, una dottrina del logos, un idealismo, una teoria «alta» e apofantica che s'ammanta di seriosità e di «rigore» ispirato, come attinto a fonti supreme. Immancabilmente le fa eco, in seconda battuta, un'antitesi kinico-realistica che oppone le prospettive e le esperienze dell'Es (materia inferiore e cosiddetta malvagia). Nel cinismo fa dunque la sua comparsa un Io che rivendica tutto quanto gli idealisti, in modo assoluto, vietano, escludono e respingono con disprezzo. In tal senso il kinismo - dalla sua prospettiva plebea - spezza il sistema di valori imposto dall'alto pur senza smettere di farvi riferimento. Questo gli conferisce un aspetto apertamente aggressivo e, per così dire, cultural-critico. Penetra, con il kinismo, un caustico nella cultura, agendo una prima scomposizione dell'Ésprit de sérieux dietro al quale da sempre si trincerano gli affamati di potere. Simultaneamente, il kinismo appare ai soprastanti come orrido e sozzo e, quanto

più la coscienza dominante tenta di ritrarsi nelle pure sommità, tanto più sovversivamente e demonicamente insegue, contaminando di negazione kinica, orizzonti un tempo eterei. Perciò non può non apparire ributtante che codesto infimo, mero Es riconosca sé a sé medesimo, erigendo una sua specie di Io contro il mio Io. Codesto Anti-Io che sbuca fuori dalla resistenza kinica all'idealismo metafisico delle teorie di dominio, costituisce il nucleo di quello che la nostra tradizione chiama il «demoniaco». Lo slittamento concettuale prodotto dal cristianesimo e dalla sua metafisica, che ci ha presentato il kinismo come fosse cinismo (cioè come una mentalità nichilista da adoratori del demonio), non è certo avvenuto a caso. L'Io metafisicheggiante - identificantesi con ciò che è buono e superiore - percepisce come qualcosa di sconvolgente l'idea che un Io alligni anche nell'Es basso e - malvagio; l'Es evidentemente non si contenta di essere materia muta, inerte, inferiore. Che questo malvagio Es possa sussistere anche per sé: ecco l'autentico scandalo metafisico discusso nel tardo medioevo in innumerevoli analisi demonologiche. Nulla appare così insostenibilmente penoso e insieme affascinante per la coscienza dualistica (cioè dimezzatasi per identificarsi con la metà «buona») quanto il sentire di un'autocoscienza desiderosa di vita anche nel gorgo di ciò che è malvagio e basso. Che Platone dichiarò Diogene pazzo tradisce non solo spregio, ma anche un riflesso di autodifesa; e tuttavia la questione ha esito abbastanza innocuo, giacché Diogene - come racconta l'aneddoto - rimescola abilmente le carte e, in fin dei conti, non si capisce più chi tra i due sia matto davvero. Con l'avvento del cristianesimo, però, questo antagonismo si fa essenzialmente più drammatico. La coscienza cristiana, che si sente depositaria della verità assoluta per rivelazione divina, davanti all'esistenza possibile di un Io noncristiano non poteva resistere alla tentazione esorcistica di proiettargli addosso l'immagine dell'anticristo; di qui il cruccio perenne: il «Male» potrebbe abitare anche tra noi, quaerens quem devoret, cercando chi divorare. (7)

Per una volta ancora si deve ritornare sul Faust, (8) sul diavolo e sul cinismo satanico. La storia del Doktor Faustus può essere letta come un documento dell'inquietudine impossessatasi del vecchio dualismo metafisico in seguito alla

sopraggiunta tendenza empirica (e per empiria s'intende qui anche l'esperienza boccaccesca o erotica che dir si voglia). L'arte, tra medioevo e Rinascimento, va saggiando «anche per noi» le possibilità di un soggetto malvagio; essa sperimenta in prima persona e con racconti istruttivi, cioè ben guarniti sotto il profilo morale, come ci si sentirebbe, una volta tanto, a vestire i panni malvagi. Che eccitante raccolto di esperienze! Faust, per esempio, perlustra la terra intera per saggiare con bruniana libertà cos'è la vita («damit du losgebunden, frei/ Erfahrest was das Leben sei»): è una sorta di scudiero del demonio (quindi un demone in prova). Il mondo dell'esperienza si dischiude senza limiti solo a lui. Né la versione popolare trascura, come invece Goethe, di descrivere molto esplicitamente l'incontro di

Faust-demone-in-prova con il Male Sessuale:

Allorché il d. Fausto vide scemar di giorno in giorno gli anni della sua promessa verso al lor compimento, prese a condurre un vivere suino al modo epicureo facendo a sé venire sette diavolesse ovverosia succubae, le quali egli tutte carnalmente conobbe (...) Di poi andò per molti regni col suo spirito imperroché egli agognava veder tutte l'ispecie di femmine. Delle quali sette furon coloro di cui venne a capo: due delle Fiandre e una Ungaresca, un'Inghilese, due di Svevia et anco, per finire, una della Franza. Ognuna incarnava nel sembiante la sua terra originaria e con queste medesime femmine del dimonio il d. Fausto andò fornicando insino al giorno di sua dipartita. (9)

Dopo di che non può più minimamente dubitarsi il fatto che la «malvagità», ossia la vita suina al modo «epicureo» (ciceronismo da intendersi nel senso di «vita kinica»), risulta pagante, almeno nella misura in cui vi si può trovare quel che da tanto si sarebbe voluto saggiare senza aver mai avuto il coraggio di farlo. E, del resto, chi si abbandonerebbe a cuor leggero a tanto demoniaco compagno? Quasi senza censure la leggenda popolare indaga la lussuria con cui il dottor Faust fa anch'egli, per una volta, la prova del Male; evento metafisicamente drammatico giacché in tal modo (e solo così) si sarebbe potuto avviare - dapprima potenzialmente poi in

actu concreto -l'integrazione dell'altra metà, ossia, in breve, la fine del dualismo. (10) Secondo questo schema morale operano i grandi dispositivi della prima narrativa moderna. E la leggenda popolare faustiana si concede quest'esperimento eccitante: prestare all'autenticamente malvagio un pezzo della nostra identità con tuffo di prova nella finzione di un Io-Diavolo. È naturale che questi racconti debbano ancora chiudersi tragicamente e il diavolo in prova - servitosi di ogni leccornia magica, gastronomica, erotica, turistica e teoretica cui i cristiani debbono invece rinunciare - verrà infine punito con durezza esemplare.

«Così adunque more chi malvagiamente agì». Un passo classicamente cinico si trova nella nostra leggenda, dove un diavolo intriso di gioia maligna per l'imminente disastro tiene un sermoncino all'abbacchiato dottore prima che gli spiriti dell'inferno giungano a sbranarlo:

Epperciò - o Fausto mio - non la va benemente che si magnino ciliege coi gran signori o col dimonio, già che costoro, sai, ti risputan il nocciolo in faccia, siccome hai tu or veduto; onde per cui, se tu ti fussi tenuto da costoro alla larga, meglio saria stato per te. Epperò il tuo cavallino borioso t'ha perduto (...) Guarda, eri una creatura bennata, ma non duran le rose a tenerle lungamente in mano. Per il tuo tozzo di pane dovevi intonare una graziosa melodia, e, tirandola fino a venerdì santo, presto sarà Pasqua; ma quanto promesso non avvenne senza causa, che da due capi si può tirar la corda e di sicuro non è buona fede passar sul ponte del demonio. Malvagia ne è la specie, e l'istinto non molla, come fa il gatto col topo. E l'impeto ammacca: un mestolo novo usa il cuoco ancor per cucinare, ma poi va a finire che ci piscierà! E allor chi mai lo usa più per le vivande? E non è così con te che un dì fosti del dimonio il mestol novo? (...) Sicché hai or bene da imparar lo mio maestramento ancoraché se' tu già oramai perduto. Siccome al dimonio fidar non dovei, ch'esso è strumento in man di Dio, epperò non solo: anco mentitor et assissino (...) A ospitarlo vuoi locandiera astuta. Di guisa che per danzar non bastan scharpe. Avessi tu Dio avuto a mente, contento dei doni da Lui trasmessi, or potresti forse esimerti dal ballo e non soggettarti al diabolico volere; in ver però chi

leggier s'affida, leggiera mente vien poi lusingato e ingannato. Ma or si netta i labbri e se ne va il maligno: tu t'hai portato in pegno col tuo sangue, e l'usura strozza! Ma tu, che ho detto, per l'un l'hai fatto entrare e poi per oscir l'altr'orecchio (ibidem, pp. 137-138).

Testo da manuale di umor cinico. A colpi di proverbi il buon senso conservatore si frega le mani. E subito si capisce una cosa: qui non è il diavolo che parla; nessuno spirito potente parlerebbe in questo modo ridicolo; è piuttosto lo spirito umano, divenuto inquieto, che tenta - con sarcasmi caricati - di ricondurre sé medesimo, dopo l'escursione faustiana, alle consuete dimensioni, che sono quelle della morale bacchettona. Il diavolo viene qui presentato paradossalmente in posa di moralista, che predica al povero Faust su come avrebbe dovuto essere il suo comportamento: bravetto, conformista, gradito al Signore. Il rimprovero più grave è, in modo assai significativo, che Faust avrebbe dovuto essere «più malfidente». Il sermone raggiunge il suo culmine nel punto in cui:

Lo spirito infernale, proverbiando sardonicamente, incalzava il fosco Fausto con singoiar canzonatura fra mezzo invero a molti adagi.

Cinica, in senso modernissimo, è tale predica in quanto implica una subdola restaurazione morale arringata da colui che - come ben noto sin dappprincipio - è votato per essenza a distruggerla. Questa orazione diabolica rappresenta forse l'archetipo del moderno cinismo dominatorio; questi «gran signori», con cui non è bene mangiar ciliege, ti risputano il nocciolo in faccia: e a chi capita capita. Comunque l'esperimento faustiano porta alla luce quella struttura d'autosconfessione che è propria alla morale imperativa. La morale è imbroglio, ma morale, nevvvero, deve essere... Pertanto occorre aver cura che la cosa finisca malamente. Nella leggenda popolare, il dottor Faust viene fatto a pezzi da spiriti bestiali, sangue e massa cerebrale vengono letteralmente smaltati sui muri, la salma lacerata e buttata nel letame. (Ma che? Se proprio non sono dei nazi psico-perversi il diavolo non li vuole?) Si direbbe che Faust venga punito cento volte più pesantemente di quanto non abbia peccato. Egli sconta un

prezzo terrificante per aver ricevuto ventiquattro anni (questa la durata del patto) durante cui vivere «al di là del bene e del male», cioè in un mondo senza dualismo, in cui non fosse proibito tutto quel che è vitale. (11) Nel sadismo della «catastrofe finale», il vecchio dualismo metafisico mostra qui il suo intero portato patogeno.

La visione del diabolico che vaga tra le umane cose, dunque, è strettamente connessa con il fenomeno kinico. La spaccatura dualistica tra bene e male, luce e ombra non provocherebbe in quanto tale quella forte tensione di cui la figura del diavolo si nutre; è piuttosto con l'inserirsi dell'esperienza di una «metà malvagia», carica d'intensità soggettiva (e dunque capace d'intenzionalità, consapevolezza e progettualità) che ciò avviene. L'Es in realtà è un Io. Scoperta di vasta portata, questa, che permette di combinare la descrizione filosofica di una forma metafisica di coscienza con la descrizione psicologica della paranoia. La crisi prende avvio dal fatto che il Male diventa via via pensabile come il proprio Io; la differenza va scomparendo. (12) Incombe l'implosione. Ed è proprio sotto tale minaccia che l'Es (inferiore e malvagio, sottoprodotto della scissione idealistica e provvisto tuttavia di soggettività) minaccia di esplodere, adesso, con violenza. D'ora in poi il termine «diavolo» risulterà predicabile ancor solo di esseri umani che vivono tra noi pur essendo «diversi» (eretici, maghi, sodomiaci, giudei, streghe...). (12) Ogni arringa infuocata presuppone un animo in cui si agita l'intuizione di poter essere loro stessi «come quegli altri laggiù». Su tale meccanismo poggia l'osservazione pascaliana secondo cui, a coloro i quali voglion esser angeli, capita facilmente di divenir diavoli (o meglio dei diavoli che dichiarano diavoli gli avversari allo scopo di estinguerli a troppo buon diritto). Il dramma, quindi, non si svolge solamente tra un Io buono e uno malvagio. Ma, piuttosto, perviene alla sua fase di detonazione per via che l'Io buono si trova davanti un antagonista capace di recitare in modo del tutto consapevole e impunito il ruolo dell'«apertamente malvagio», cioè di quanto il dualismo aveva discriminato come quella «metà malvagia», e che qui potrebbe essere anche intesa come la «malvagità» kinica (di chi sfrontatamente dice: «così son io, nel pieno possesso delle mie facoltà mentali, se vi pare»); una malvagità, questa, che, di

malvagio possiede, a ben vedere, poco o nulla. (Qui incominciano alcuni rovesciamenti della morale intercalati a fasi di polemica kinica con cui gli «amoralisti» rivendicavano apertamente quel che gli altri condannano come scandaloso: Diogene masturbandosi in piazza; le donne annunciando: «abbiamo abortito»; gli uomini: «gay is beautiful»; i medici: «coadiuviamo l'eutanasia» ecc. ecc.).

Solo quando il Male risulta suscettibile d'avere un suo Io, il dubbio prende veramente a scavare, di più: ad arare la coscienza etica. Infatti l'Io (quello che si cela nel Male, nell'Es e nell'Altro) potrebbe, in quanto è per l'appunto un Io, anche risultare il mio. La soppressione di questa consapevolezza produce l'energia necessaria alla proiezione paranoide. In forza della quale il sospetto viene smisuratamente enfatizzato: si scatena una volontà incondizionata di nuovamente ostracizzare il Male nell'ambito del Non-io. La relazione Io-Tu - che emergerebbe laddove il cosiddetto Male potesse apparire nelle vesti di un altro Io - va spezzata. Ed ecco che - dove un Io punta a difendere a ogni costo il suo ormai insostenibile dualismo - entra in scena il «diabolico». Il diavolo è un effetto riflessivo insorgente allorché qualcosa - che, pure, è un Io - deve esser fatto ridiventare un Es. Per ogni Io ogni altro Io può fungere da superficie speculare; chi non vuol vedersi riflesso assume il compito d'impedire che altri assurga al rango di soggetto. Quanto più inequivocabilmente, però, l'altro Io s'è già manifestato ben vivo e attuale, tanto più violento è l'impulso dell'Io negatore ad eliminare lo specchio; la paranoia e la politica ostile alla riflessione, sono, sì, due cose su due piani ben diversi, ma possiedono la medesima struttura. Che poi esse, nel corso della storia europea, siano assurte più volte a realtà ideologica dominante (nell'epoca delle crociate, in quella della caccia a streghe ed eretici, negli anni del Terrore seguito alla Rivoluzione francese, in quelli del fascismo e dell'antisemitismo genocida come in quelli dello stalinismo) tutto ciò comprova la potenza distruttrice di un ingrediente strutturale sempre presente (in dosi massicce) negli antagonismi bellici, nei dualismi metafisici, nei meccanismi paranoici. È per tale ragione che - come io penso - la comprensione del kinismo (incarnazione consapevole di ciò che è negato, escluso, umiliato e marchiato come malvagio)

rappresenta una chiave per decifrare la ferocia cinica che, curiosamente, ha sempre contraddistinto all'interno della nostra cultura i più fanatici propugnatori del cosiddetto Bene. E forse proprio con l'ausilio di questa dottrina, che, meno di ogni altra filosofia, ha rappresentato una *theoria*, è possibile approdare meglio alla tradizione di pensiero a essa opposta (cioè quella iniziata con Platone) e presentatasi come la *theoria* per antonomasia: la dialettica. La quale infatti, è lecito pensare, dovrebbe risultare immune dalla tentazione dualistico-paranoide, in quanto prende le mosse proprio dal contenuto che la coscienza scissa evita di vedere, ossia il contrasto delle posizioni e dei principi. Il suo pensiero di fondo non presuppone forse che a ogni tesi si contrapponga un'antitesi, in conformità a quanto - seppur per altri orrendo - è invece dialetticamente buono e giusto nella prospettiva di quella sintesi, di quella verità «superiore» che nasce proprio dal conflitto?

Ma andiamo con ordine: prima di addentrarci in tali questioni occorre ancora illustrare la svolta segnata dall'Es con l'avvento della psicoanalisi. Con entrambe le sue cosiddette «mappe dell'anima», Sigmund Freud si è spinto dentro un territorio per lungo tempo soggetto al protettorato filosofico.

Nondimeno, sul sostanziale atteggiamento antimetafisico cui s'impronta l'analisi freudiana non sussiste dubbio alcuno. Ma dov'è andata a finire la filosofia del soggetto, se uno psicologo come Freud può parlare dell'essere umano in questi termini?

In realtà l'Io di Freud non ha nulla a che vedere con la filosofia del soggetto. Per dirla in due righe: l'analisi freudiana rompe con il dogma metafisico dell'unità della persona nell'Io soggettivo. Il modo in cui tale rottura avviene va ancora discusso, ma certo è che Freud, seppure non la determina (in quanto essa, anzi, gli preesiste), da tale «rottura» prende l'avvio. La sua collocazione storico-ideale è dunque questa. E di qui possono essere reconsiderati i diversi settori di macerie che quelle Grandi Demolizioni hanno prodotto: i circondari del Conscio e dell'Inconscio da un lato, e, quasi addossati a questi, i quartieri del Super-Io, ove risiedono leggi, norme, parametri morali, ideali; poi quelli dell'Io, sede delle conoscenze quotidiane, delle qualifiche e competenze consapevoli, nonché

di memorie e progetti; infine le zone dell'Es, da cui provengono le energie vitali, gli impulsi, i sogni. Solo nell'avvenuta rottura dell'unità della persona, come dato metafisico, lo psicologo ha il nullaosta per parlare finalmente - a modo suo - di un'altra unità della persona; la quale, però, non è più un dato, ma piuttosto un compito (dato è invece il panorama inconscio di detriti e di crateri incandescenti in cui ribollono vecchi dolori e vecchie violenze). È perciò che Freud può affermare: «dov'è- era l'Es, dovrò esser Io»; egli pensa alla bonifica della palude inconscia, all'edificazione di un'istanza di controllo consapevole sull'Es, inteso (rispetto all'Io) come antecedente stratificazione interiore, Ove, poi, non è tanto la funzione di dominio o controllo dell'Io quel che conta; anzi, il «superamento» dell'Es nell'Io presuppone proprio l'esatto contrario di ciò che sarebbe una «ego-dittatura»; presuppone un riconoscimento radicale e senza riserve dell'Es. Nelle terapie analitiche, quando queste danno frutto (notoriamente ci sono anche le altre), si perviene immancabilmente all'emergere dell'Es in modo tale che l'Io non venga di fatto spazzato via dall'esplosione di forze prima segregate. Sicché non può sfuggire il fatto che l'Es è mio, sebbene non proprio nel medesimo senso di un Io, con annesse facoltà di controllo e di rimozione; un nuovo Io - dal moto più ampio, vitale e dinamico in virtù del proprio Es, appena scoperto - viene così alla luce, un Io che impara a convivere con tutta la sua storia, con tutto il suo fardello di traumi e di strane follie. (13) Guarire presuppone il riconoscimento dell'Es quale preesistenza a fondamento vitale dell'Io germogliatovi.

Ove ciò accada, la struttura paranoide, l'ostracizzazione dell'Es deve scomparire, spontaneamente. In tal modo nella terminologia freudiana si può individuare anche un beneficio filosofico: l'Es è pensato sin da principio come il proprium, un a priori pro-gettato, un Non-ancora-conscio teso verso la facoltà del mio Io, di portare, un giorno, luce nell'oscurità. Razionalismo in edizione riveduta e corretta? Hegelismo latente? Non è il caso di far diatriba. Né importa qui se l'Io divenga o meno, in casa sua, il padrone assoluto; il punto per noi decisivo è che gli «spiriti della casa» (14) imparino a convivere sotto il medesimo tetto.

3. METAPOLEMICA. PER UNA FONDAZIONE DELLE DIALETTICHE EUROPEE: TEORIA POLEMICA E RITMICA GENERALE

L'autore mette per quanto possibile le carte in tavola; questo non è affatto il gioco stesso.

Th.W. Adorno, Dialettica negativa

Tutti i buoni princìpi sono già in circolazione; ma si trascura di applicarli.

Blaise Pascal, Pensieri

La dialettica discende da una tradizione polemica che trae le sue origini dai filosofi greci del tempo di Socrate. In ambito sofistico nacque dapprima una tecnica di conduzione delle controversie e poi un'arte retorica basata sulla sopraffazione logica. Nella storia della nostra civiltà, nessuno ha mai più raggiunto l'eccellenza di quelle remote origini, eccezion fatta per l'età della scolastica, in cui fiorì una smalzata arte della disputa. Se dunque il termine «dialettico» servisse a designare chi possiede l'eccellenza nell'arte di avere ragione, la filosofia (e, con essa, anche la realtà politica) avrebbe un problema in meno. «Dialettica» sarebbe solo una parola più graziosa per dire: «retorica» in senso negativo o «sofistica», cioè prepotenza e assenza di scrupoli nell'impiego della logica e del linguaggio a scopo di raggio.

Eppure debbono essere in molti, filosofi e non, quelli che hanno fatto delle brutte esperienze con la dialettica o con quanto ne portava il nome, se queste sono le accuse pendenti; infatti, a partire da alcuni antichi spregiatori di sofisti, passando per Schopenhauer (che definiva Hegel un «ciarlatano pazzo») fino alla moderna filosofia analitica (secondo la quale un dialettico strictu sensu ignora egli stesso ciò che va dicendo), giù giù sino a lambire il fenomeno della dissidenza orientale, perseguitata da un sedicente materialismo dialettico:

è una sequela interminabile di voci che a buon diritto si proclamano vittime, antagoniste e critiche dei cosiddetti «dialettici». Ora, se si trattasse di un mero sistema per «avere ragione» non si spiega come mai tanti ne restino, per così dire, immuni. Come tecnica di persuasione sarebbe da giudicare miserabile, tanti e tali sono da sempre quelli che non si lasciano persuadere. Se, dunque, il dialettico è uno che tenta di necessitare un «sì» a favore della sua verità, coloro i quali a tale tentativo si sono opposti, lanciandogli contro i loro infraintendibili «no», non si contano. Questa la situazione, a osservarla da fuori; osservazione «esterna» giacché non si cura dei contenuti, e giacché sotto il mero profilo formale evidenzia: qui - da una parte - ecco dei pensatori che ripongono la loro fiducia in una certa ricetta disputatoria adatta a conseguire la verità, peraltro in contrapposizione ad altri pensatori per i quali, dall'altra parte, tale tecnica invece non produce le conseguenze dichiarate, ma piuttosto una sorta di «seduzione» dialettica, cui essi fanno opporre d'altronde una tecnica-antidoto dall'effetto immunizzante.

Se chiamiamo «logica dialettica» l'arte del dialettico e «logica analitica» quella opposta (o addirittura confutatrice), sono così riassunti i termini di una battaglia che da tempo immemorabile oppone due stili filosofici rivali e in perenne attrito tra loro.

Tale risultanza non è più da intendersi come totalmente estrinseca. Ancora una volta l'estrinseco contiene la «cosa stessa». Infatti manifestamente esiste una polemica sulla dialettica e due «scuole» rivali, i dialettici (antianalitici) e gli analitici (antidialettici), ne sono le parti in causa. Ciò sembra ribadire esattamente quanto affermato dalla «tesi» dialettica; se dalla lotta tra le due scuole uscisse ora la «verità», allora si dovrebbe concludere che essa è il risultato della battaglia delle opinioni. Ma la dialettica - seppure vede qui soddisfatti i suoi principi - non può voler pervenire al trionfo completo, non può del tutto «aver ragione» dell'analisi, perché altrimenti mancherebbe un vero motivo di polemica e fin da principio, senza bisogno di controparti, si sarebbe potuto dire che le cose, di per sé, stavano «così e così». Sicché - nella verità emersa dallo scontro tra dialettica e analisi - anche l'analisi dovrà ricevere soddisfazione; se l'analisi ne uscisse totalmente

sconfitta, la dialettica avrebbe torto: inversamente, però, neppure l'analisi può approdare a vittoria completa poiché anche questo conflitto soggiace in quanto tale all'incontestabile competenza della dialettica.

Orbene: se dalla guerra tra dialettica e analitica - secondo la nota tripartizione - deve in sintesi nascere un qualcosa di veritativamente superiore e tale cioè da «superare» (e «togliere») sia l'uno che l'altro dei due «momenti veritativi», allora questo qualcosa di superiore dovrà superare (e togliere) quegli aspetti della dialettica che avevano fatto insorgere una posizione antagonista. Di conseguenza, nella dialettica - non appena essa si coagula in una posizione a sua volta contestata - vi è un aspetto erroneo; se così non fosse la cronica ostilità dell'analisi non dovrebbe essere possibile. La natura di tale «aspetto erroneo» della dialettica, una volta scevrate i vari fraintendimenti, ne rappresenta in realtà l'unico residuo problema filosofico.

E dunque: cosa c'è che non va nella dialettica? (16) Per quale ragione questa dottrina della Contesa dev'essere a sua volta fatta oggetto di contendere? Per quale ragione c'è così tanta resistenza contro una *theoria* che ci parla - assai realisticamente, si direbbe - di esperienze quali il conflitto, la contraddizione, la storia, l'evoluzione e il divenire? Ma il poter accedere a «temi» di questo genere non rappresenta forse già di per sé un irrinunciabile profitto, che - se consolidato - può divenire il paradigma di qualsiasi alternativa teorica seria? Insomma, se una teoria del reale riesce non solo a contendere la verità ad altre teorie, ma addirittura a pensare la Contesa medesima, in quanto ineliminabile condizione del conseguimento della verità: ebbene tutto questo non rappresenta eo ipso un vantaggio?

Ma è proprio qui che ha inizio il dilemma della dialettica.

L'analisi ribatterà infatti: «Voi parlate di Contesa; bene. Ma cosa significa?» Questa dialettica serve solo a gestire la «contesa» partendo dall'esperienza che, a forza d'energie discussioni (assai polarizzate), talvolta, in effetti, nascono delle vedute superiori a quelle espresse dai due antagonisti in partenza. Bene, a metterla in questi termini, non possiamo non dirci «dialettici», se non altro in rapporto a quelle cose di cui è possibile contendere. (17) In realtà però voi dialettici intendete

una cosa essenzialmente più ambiziosa, che va ben oltre una mera dottrina del dialogo proficuo. Voi, certo, non vi limiterete a discutere soltanto di come noi, rissosi teoreti, si possa procedere tutt'insieme all'edificazione di migliori vedute riequilibrando i nostri rispettivi estremismi mentali. Il solleticamento dialettico vero e proprio incomincia nel momento in cui si tenti un discorso sulla polemica e la contraddizione insita nelle «cose» reali, cioè sul conflitto e contraddizione quando appaiano essi stessi delle «realità». Il terreno comincia a scottare lì dove la dialettica è intesa non come «dialogica», ma come «ontologia». Dov'è il confine? L'agone dialettico non si può certo ridurre a un'antifasi fittizia tra due proposizioni che collidono nello «spazio logico». Ben di più: affinché le due asserzioni contraddittorie possano «lavorare insieme» è prima di ogni altra cosa necessario che noi due - «tu» e «io» - si entri in un'animata discussione impiegando le nostre opinioni come spade affilate; l'antitesi tra affirmatio e negatio - da sola - non produce turbamento alcuno: debbono esservi dei soggetti che entrano in conflitto tra loro, che si combattano davvero, con intensità psicosomatica. Dunque, la disputa - seppure mette in campo delle affirmationes contro delle negationes - non pertiene la sola sfera dello «spirito», ma costituisce invece essa stessa un pezzo di realtà. Ecco: qui prende piede il dilemma dialettico. Chi incominci a riflettere sulla disputa delle idee, arriva fatalmente a un «salto di qualità» (quale che sia l'esatto significato di tale espressione), in cui si passa dal logico all'ontologico. Nella contesa dialettica, la contraddizione viene non solo «pensata», essa è anche inscenata realmente. Col che la «dottrina del dialogo proficuo» ha infilato il suo piede nel territorio dell'ontologia e l'analisi non le può più chiudere la porta in faccia. Voglio dire che i conflitti fanno parte del reale e la logica della polemica proficua protende quindi sue non disconoscibili propaggini fin dentro il territorio dell'essere. È quel che può dirsi il golpe ontologico della dialettica; una volta penetrata - è innegabile - nell'ambito di «ciò che è», la dialettica procede ora all'annessione dell'intero dominio ontologico per farne un proprio possedimento. Il «cosmo» diviene in tal modo un «processo dialettico» onnicomprensivo; quasi che null'altro fosse se non una Contesa capace di

autoalimentarsi continuamente in forza del suo stesso moto drammatico-agonale.

Hegel, con coerenza davvero folgorante e geniale radicalità, ha applicato questa visione a quasi tutti i fenomeni dell'essere.

La storia universale diviene così una dialettica dello spirito universale, una Contesa dai tratti sanguinari e tempestosi, eppure culminante infine nella radiosa autoconoscenza dell'autoconoscenza alla quale lo spirito - attraverso una catena di auto-opposizioni e auto-superamenti - tende, nella costante ricerca del concetto di sé, di quell'attimo in cui non cercherà più soltanto ma - secondo Hegel - avrà infine trovato e potrà così sfociare nel sapere assoluto. Qui la dialettica, da dottrina del dialogo, diviene in toto una dottrina del cosmo, saltando a piè pari dal piano logico a quello ontologico; quanto il principio dialettico sia in ciò divenuto totalizzante, lo testimonierà l'ardimentosa impresa hegeliana di ricostruire su nuove basi, e nello spirito della dialettica, persino la «scienza della logica».

Con tale «rigonfiamento» ontologico della dialettica, assurta a massimo edificio sistematico della storia filosofica europea, s'è toccato un punto che rendeva inevitabile il contraccolpo. I destini del sistema hegeliano, che nella distanza ci appare frattanto come un reduce spettrale dell'idealismo metafisico, (18) configurano con sufficiente chiarezza la necessità della svolta. Neppure l'inaudito sistema della dialettica dello spirito è potuto sfuggire al collassamento in una mera «tesi» contro nell'unità di reale e razionale, nulla intuirono le generazioni posthegeliane tanto acutamente quanto il plateale, dolorosissimo scollamento tra reale e razionale; se mai fosse stato possibile riempire la voragine, ciò sarebbe accaduto in forza di una prassi assai più legata alla realtà (e assai più fortemente capace di razionalità).

Tale quintupla «antitesi» al sistema della dialettica (empirismo, materialismo, esistenzialismo, primato della prassi e concezione della razionalità come un «non ancora») connota fino a oggi la situazione rispetto cui ogni successiva filosofia - dialettica o analitica che fosse - ha dovuto elaborare la propria linea di confronto e di adattamento. Ma proprio a partire da ciò non è più possibile realizzare nulla con le sole «convinzioni» antidialettiche. Infatti, segua pur a Hegel quel

che vuol seguire, ciò s'iscriverà giocoforza nella «dialettica della dialettica» che già abbiamo qui sommariamente tratteggiata, ossia un conflitto della ragione soggettiva con le rovine di quel «sistema» che indicava nel conflitto una presenza razionale d'oggettiva consistenza.

Questo conflitto inizia con un secco no all'assolutizzazione dialettica. Bisogna contrastare il sogno di una contraddizione produttiva che dovrebbe, tramite tesi e antitesi, approdare di continuo a sintesi superiori. L'essere reale - proprio se lo si considera nei suoi moti e sviluppi, nelle sue battaglie - non può pensarsi secondo il modello di una gigantesca polemica che, attraverso i suoi opposti estremi, tenderebbe al «vero». Dicendo «no» a tutto questo, noi esigiamo un forte ridimensionamento delle pretese dialettiche sull'ontologia. Espellerla totalmente non si può giacché - come s'è visto - questa cavillosa teoria della polemica ha dalla sua il «piede nell'uscio». Dopo Hegel, in ambito filosofico, ne va di neutralizzare il «golpe» ontologico della dialettica senza però eliminare il suo legittimo ambito di validità. Ciò richiede, né più né meno, una ristrutturazione razionale (analitica) della dialettica nella forma di una Teoria polemica generale. (19) Ciò per cui la tradizione dialettica era stata grande (nel pensare la polemica in modo immanente, nel pensare la contraddizione muovendo per opposti): ciò deve essere salvaguardato e superato in una teoria razionale della polemica; il che ovviamente corrisponde, se commisurato a criteri hegeliani, a uno «scadimento» o anche, positivamente parlando, a un collegamento a terra: l'ancoraggio realistico e plausibile della Teoria polemica generale alla solida base di argomenti generalmente comprensibili.

«Tra i due litiganti il terzo gode». L'estensione di questo proverbio ci lascia intuire il senso polemico della dialettica.

Nello scontro reciproco di «due» - posto che siano di pari livello - i «due» consumano le loro forze a tal punto da trasformarsi in facile preda per un sopravveniente «terzo». Nella dialettica del dialogo non troviamo, tuttavia, «terzi», ma solo due avversari che per quanto via via consentito si «lavorano» vicendevolmente ai fianchi. Se entrambi svolgono bene la loro parte, si prevede «pari e patta». Se poi si destreggiano abilmente, gli sarà facile passare dalla mera difesa delle

rispettive posizioni all'attacco di quelle avversarie. Di colpo, però, la scena cambia: ed è quando uno dei due scende in campo non soltanto nelle vesti di valente polemicus, ma addirittura in quelle di polemicus et arbiter, simultaneamente! Ecco, costui è il vero dialettico. Ed è in questa veste che, dalla posizione di parte in causa a pari rango, egli spiccherà il salto verso quella sopraelevata di tertius... Così, nel suo doppio ruolo di «primo-e-terzo», egli potrà ora comodamente liquidare la posizione del «secondo». Codesto «primo-e-terzo» dà bensì atto che una furbizia si oppone a un'altra furbizia, ma sempre in modo di restare, lui, il più furbo. Assumendo - come si suol dire - gli «aspetti di verità» della controparte, se ne appropria, subordinandoli; li riporta su un «piano superiore». Il che è legittimo solo se il «secondo», per parte sua, anziché denunciare la sopraffazione si dichiara persuaso dal «terzo»; in questo modo egli, con tale assenso, s'addossa all'avversario condividendo quel «piano superiore», su cui ora potrebbe dunque registrarsi un accordo. Avremmo così due tertii; entrambi legittimamente felici della polemica tra quel «primo» e quel «secondo» che erano stati, felici d'esserne venuti fuori con profitto. Nondimeno, questa è una metafora: nello scontro tra due non è dato un terzo. Fintanto che i due - in equilibrio di forze - si fronteggiano, non si può applicare a ciò il termine «dialettica», ma, a voler chiamare le cose con il loro nome, si dovrà parlare piuttosto di «disputa» o, per l'appunto, di «dialogo».

La miseria della dialettica si concentra nella tanto conclamata funzione della «sintesi». Dal conflitto delle forze essa insegna che nasce il Nuovo, il Superiore. Ma in tale riconoscimento della Contesa si cela un'insidia. Esso, infatti, viene compiuto da chi si pensa comunque vittorioso, e non dallo sconfitto. Si direbbe che - da Eraclito in poi - ogni nostra dialettica europea sia strutturalmente riducibile a una fantasia di vittoria, ossia il trionfo di una sintesi che è in realtà un atto di pax romana, cioè un decreto imperiale che tacita e coopta lo sconfitto in un Nuovo Ordine Superiore. Nel gergo della dialettica questo si chiama: produrre un termine universale cui sussumere l'opposizione. In realtà, quel che accade è la reinterpretazione dialettica della polemica, ossia il riassunto della polemica per mano del vincitore. Il quale vincitore

stilizza la storia della polemica a mo' di sviluppo e progresso verso sé medesimo. La coscienza dello sconfitto - in codesto sunteggiare trionfale - non ha più una vera voce in capitolo se non come «momento» subordinato; il suo contributo viene assunto nel «superamento»: insomma, lo sconfitto ne resta fuori. Il vincitore è strutturalmente un doppio-io: un «primo-e-terzo», che, in veste di «terzo», fagocita argomenti, punti di forza e ragioni del «secondo». (20) Lo spirito universale hegeliano procede come un cannibale che divora le coscienze avversarie traendo la propria sovranità dalla digestione. Questa dialettica «positiva» è un marchingegno repressivo ai danni del «secondo»; anzi, per la precisione, è la seconda «passata» repressiva che s'aggiunge a una prima. (Infatti la seconda posizione, l'antitesi, non nasce con pari legittimità di avversario o di polo contrapposto, essa è un atto di rivolta contro il potere, già affermato e consolidato, della prima posizione.)

La dialettica positiva in tal modo non abbandona affatto l'ambito polemico, ma piuttosto chiude la partita con un diktat di vittoria; così facendo, essa continua imperterrita nella manipolazione degli eventi - e ciò secondo le migliori regole del potere e della coscienza dominante; essa potenzia le strutture Sopra/Sotto, Buono/Malvagio, Io/Es, e lo fa da posizione egemone, sulla pelle dell'«aspetto» vinto e inferiore (cioè sconfitto). Ne emerge un quadro finale fortemente ironico: da Platone a Lenin le dialettiche positive sortiscono nella pratica l'esatto contrario di ciò che si sono assegnate come tema, cioè una polemica produttiva, un produttivo riequilibrio delle forze.

Su quest'esperienza poggia l'ardita opera di rovesciamento delle tradizioni dialettiche condotta da Theodor W. Adorno.

E diffida l'ideologia vincente dall'accaparrarsi la Sintesi Superiore. In verità, i trionfi degli «universali» non portano a pacificazione alcuna; la negazione resta tanto improduttiva quanto la negazione della negazione. I «superamenti» sono menzogne, non ce ne viene niente di meglio. Quanto più le parti, le posizioni bloccate, le ideologie che si contrappongono sono «dialettiche», tanto più seccamente stravince lo spirito dell'immobilità, del dominio, delle posizioni bloccate, del rigor mortis (sia pur dietro una frenetica girandola di cose, fatte per

distruggere o per essere distrutte). E così cresce la porzione di vita ridotta in tal senso ad arma o strumento. Nella misura in cui, direttamente o meno, ogni cosa diventa polemica e affarismo, guerra e scambio, munizione e merce: in tal misura muore quel vivente in nome della cui evoluzione e promozione il combattere vien detto «utile». Alla fin dei conti la dialettica non configura neppur vagamente la traiettoria della ragione dentro i conflitti storici; essa diviene piuttosto (e si pensi al maneggiamento dialettico staliniano) uno strumento di paranoia finemente ragionieristica. Polemos, il combattimento, non è affatto il padre di tutte le cose, bensì l'inibitore e l'annientatore. Perciò la correzione adorniana della teoria dialettica prende conseguentemente le mosse proprio dalla torbidissima «sintesi».

La formulazione «dialettica negativa» cozza contro ciò ch'è tradito. Giacché già in Platone consta, la Dialettica, nel cavar fuori col pensiero un positivo da un negativo; la figura di una negazione della negazione ha designato quello che sarà pregnante nel prosieguo. Questo libro punta a scevrare la dialettica da siffatta essenza affermatrice. (21)

La dialettica, concepita in «negativo», lavora tacitamente per creare una teoria generale della polemica. Posto che il «primo» sia l'«idealismo» dei dominatori e il «secondo» il «materialismo» degli oppressi, ebbene il «terzo» che emerge dall'opposizione sarà in fondo nuovamente quello stesso «primo», solo più accanito. Il «raggiungimento di un termine universale dell'opposizione» è sempre la stessa cosa; certo qualcosa «si muove», ma plus ça change, plus c'est la même chose: la svolta negativa impressa da Adorno contro la dialettica tradizionale significa un no a quel che nel marxismo-leninismo (tipica doc-trina dialectica del potere) è mera menzogna. Per quanto potente e produttiva fosse la sua sfaccettatura realistica, l'intera quintupla gamma antitetica all'idealismo hegeliano di cui s'è già detto, cioè tutto quanto noi oggi riteniamo esser «realismo», era già ben presente in Marx (eccezion fatta per l'aspetto esistenziale, che c'è, ma mutilato); tuttavia, il marxismo ha peccato di irrealismo su un punto: il ritiro della dialettica dal territorio ontologico non è avvenuto affatto in modo soddisfacente, razionale e ben ordinato.

Tale ritiro - questo noi sosteniamo - deve condurre a una Teoria polemica generale capace di compenetrare il conflitto nella sua dinamica sociale e nella sua funzione evolutiva. Non maggiore, né minor compito deve espletare una teoria che voglia oggi dirsi «dialettica» in senso hegeliano. Marx ha aperto questa strada. Ha presentato la sua filosofia della storia, che però dà senso solo se la s'intende quale primo tentativo di una Teoria polemica generale. Il nocciolo della sua dottrina, secondo cui l'intera storia umana sarebbe stata finora una storia delle lotte di classe, comprova il tentativo marxiano di scevra-re la dialettica dall'eredità idealistica per fondarla, con plausibile empirismo, in una teoria della realtà, ossia, appunto, in una Teoria polemica generale. Tuttavia, il dilemma della dialettica si è ripetuto nello stesso Marx; che ci consegnò non solo una Teoria polemica generale, ma anche la prova (falsa!) del suo «necessario» trionfo futuro. Insomma, anche Marx ha prodotto la sua fantasia trionfale (praecox!), falsificando così, ancora una volta, la polemica in dialettica. «Espropriare gli espropriatori!»: istanza generale che va ben oltre l'opposizione sfruttati-sfruttatori, giacché punta a istituire la giusta distribuzione delle ricchezze; però il mezzo non è affatto «generale», bensì una mossa polemica: l'oppressione degli oppressori, la cosiddetta dittatura del proletariato. Il pensiero marxiano -dittatorio esso stesso - propugna la tirannide. Anche per Marx la dialettica funge da artificio «positivo» allo scopo di essere polemicus et arbiter, «primo-e-terzo» contemporaneamente. Per quanto sia stato - in qualità di iniziatore della Teoria polemica generale - un realista, Marx su questo punto - sulle finalità e i risultati della lotta da lui postulata - è rimasto un irrealista. Sistemi a partito unico, frutti mostruosi di questo realismo dimezzato: partiti inalberatisi in fantasie trionfali che inglobano la «seconda posizione» in un'unica, totalizzante Sintesi Superiore. La parte in quanto «intero». Il «polo» come insieme globale. Il «momento» come totalità. E questo è esattamente lo schema da cui, per usare l'espressione marxiana, riparte die ganze Scheisse wieder von vorne, la stessa merda daccapo.

Cominciato come tentativo di sfuggire al pericolo dualista della paranoia grazie al riconoscimento dialettico dell'uno e dell'altro, il tutto traligna, poi, all'ultimo istante, in una nuova

unilateralità dualizzante.

Il tentativo marxiano di fondare su basi razionali una Teoria polemica generale è da considerarsi fallito, nella realtà come nella teoria; resta il tentativo in quanto tale. E non c'è alternativa: bisogna portarlo avanti, ragionevolmente, razionalmente. È un fatto che la storia umana sia anche una storia di lotte, come sottolinea Marx; se poi avesse ragione a identificare tutte le lotte della storia con delle lotte di classe, è più che discutibile. (22) Il polemos generale che, sotto il nome di «storia universale», ci sta davanti, evidenzia, al contrario, un intreccio spaventoso di conflitti interetnici, internazionali, interimperiali - certo per lo più segnati e dominati dal fatto che in sé i soggetti del conflitto sono società classiste (quanto meno nell'era propriamente storica, cioè in quella da noi generalmente identificata con la vicenda dello «Stato» inteso come società gerarchicamente strutturata e pervasa dal principio di sovranità). Tuttavia nessun sofisma riuscirà mai a ridurre la storia polemica dell'uomo in modo che combaci esattamente con una storia delle lotte di classe. Anche la società classista è prodotto della guerra, tanto quanto, inversamente, la guerra è prodotto della società classista. Qui contano i fatti storici e -al contrario che in Hegel - noi in caso di conflitto tra fatto e teoria diremo: tanto peggio per la teoria. La guerra è più antica della società classista e lotte tra società classiste non sono per ciò stesso lotte di classe. Una Teoria polemica generale - a differenza del marxismo — presenta il vantaggio di potersi sin dall'inizio permettere chiare distinzioni. E può permetterselo perché non rappresenta in alcun modo una «fantasia trionfale», non covando interesse o desiderio di accorrere in soccorso al vincitore di turno sbandierando le ben note Apoteosi e Necessità Storiche ed Eventi Epocali. La Teoria polemica generale non è costretta a costruire dei (empiricamente irreperibili) «soggetti antagonisti», come dovette invece il marxismo postulando un combattivo proletariato nelle vesti di contrappeso storico della borghesia. La Teoria polemica generale può compiere il passo successivo nella descrizione dei fenomeni storici, andare addirittura oltre lo stesso materialismo storico: e può indagare lo stile polemico dei dialettici come uno tra i più importanti fenomeni della moderna storia dei conflitti; mostrando cosa

succede se qualcuno pone alla base delle proprie battaglie la «dialettica». La dialettica positiva resta per parte sua pur sempre oggetto della Teoria polemica generale.

La grande «entrata» di Adorno sta tutta qui. Solo una dialettica negativa potrà farla finita, una buona volta, con la cessare l'abuso della dialettica. Enucleatone il nocciolo razionale, ossia la Teoria polemica generale, l'aspetto menzognero della dialettica può e deve dileguarsi. Solo quando questo accadrà non sarà più al servizio di questa o quella prepotenza. Non sarà più arma, ideologia, strumento propagandistico, ma piuttosto strumento di descrizione della realtà, della storia e dei conflitti di coscienza; sarà, cioè, quel che essa aveva erroneamente ritenuto d'essere. Adorno, mettendo - come ebbe a dire - le carte in tavola, portò a compimento un gesto che, nell'ultra-matura tradizione dialettica, era ormai giunto a piena maturazione. In quanto dialettica negativa, essa abbandona apertamente ogni tentativo di «avere sempre ragione» e di celebrare la forza del trionfatore come Sintesi Superiore. La teoria critica ha rappresentato un tentativo di assumere l'eredità della dialettica senza intessere fantasie trionfali. Qui si dà voce al lascito di chi è stato violentato e battuto. Si dispiega per la prima volta, in modo conseguente, l'istanza di una riscrittura della storia in cui gli sciagurati che ne furono le vittime non vi figurino solo come «concime» (cfr. il cap. III.2 dedicato al Grande Inquisitore): la violenza e l'ingiustizia dei passati conflitti non debbono essere ripetute ora, sul piano storiografico, anche nel nostro modo di guardare al passato.

È tutto? Possiamo davvero stare tranquilli e contenti non appena la dialettica sia stata indotta a ritirarsi dal territorio dell'ontologia e a rientrare nei limiti di una Teoria polemica generale? Ma tale teoria ne rappresenta l'intero nucleo razionale? E quel che resta della dialettica non è forse un frullato di belle parole e pretese arroganti? Ecco, qui bisogna chiarire che la cosa da noi chiamata col nome di «dialettica» ha una seconda radice che resta solidamente ancorata al suolo anche dopo l'estrazione della prima. La possiamo distinguere chiaramente riandando alle sue istanze ontologiche e naturalistiche. L'autorappresentazione della dialettica porta con sé, prima o poi, l'asserto secondo cui questa sarebbe

scienza del «divenire» (dove il «divenire» sarebbe poi la «grande legge» della realtà). Immancabilmente, ecco allora, a commuoverci, la parabola della pianta che diventa germoglio da seme, e il seme scompare trasformandosi nel vegetale; il quale organismo vegetale, o pianta che dir si voglia, produrrà a sua volta il seme e questi -trasportato dal vento - approderà a nuovo germoglio mentre la pianta, ormai deperita, scomparirà, conformemente a generazione e corruzione, le due facce del divenire. Forse il lettore si chiederà se qui non si stia inopinatamente confondendo la teoria dei conflitti sociali con la botanica e la scienza naturale... Certo, stiamo cambiando terreno: ma non in modo inopinato. Anzi, la cosiddetta «dialettica della natura» è sempre stata il tallone d'Achille di questa tendenza di pensiero. Specialmente in Hegel ci si può sollazzare con affermazioni come quelle secondo cui il fiore sarebbe l'«antitesi» della gemma, mentre «il frutto smentisce il fiore come falsa existentia dell'organismo vegetale» (Fenomenologia dello spirito). Giochi di prestigio concettuali? Turlupinamento retorico? Davvero, l'«analisi» ha gioco facile nel dimostrare l'abuso linguistico. Facile derisione critica, e giustificata. Ma non tale da poter cancellare l'importante indicazione sottesa all'esempio citato. Suona ingenuo e rinvia a un'ingenua e originaria stratificazione del pensiero filosofico, che nessuna, per quanto elaborata, dialettica o analitica potrà mai eliminare completamente. L'esempio hegeliano getta uno sguardo sul ciclo vitale e sull'immensa, universale fluttuazione dei fenomeni, tra generazione, esistenza e corruzione. L'antica tradizione sapienziale, in fase prescientifica, era costantemente presa da questi fenomeni: il cambio delle stagioni, la ritmica oscillazione di giorno e notte, l'altalena di sonno e veglia, l'alternarsi di luce e ombra, l'immissione e l'emissione del nostro respiro. Al centro di questi fenomeni polarizzati c'è il gioco dei sessi - che insieme fornisce il modello da cui partire per estendere la logica polare-diadica in una dialettica triadica. Nell'incontro del maschile con il femminile è generato il figlio, la «sintesi» di padre e madre, uovo e seme, amore e legge: e così via.

Voglio dire che queste considerazioni ingenuie mostrano ciò su cui la dialettica tenta di poggiare per la sua parte positiva.

Essa infatti trae da lungo tempo i propri fondamenti da una

originaria filosofia dell'esistenza pervasa dal gioco degli antagonismi universali, dalle Grandi Dualità. Ciò che porta il nome «dialettica» è in realtà una «ritmica», cioè una filosofia della fluttuazione tra poli opposti. Nella pura contemplazione essa tenta di comprendere la vita e il cosmo come un instancabile cambio di fasi e stati dell'essere, fasi e stati che vanno e vengono come flusso e riflusso, come il moto degli astri oppure come la gioia e il dolore o la vita e la morte. Questa *rhythmica magna* intende tutti i fenomeni - senza eccezione - a mo' di pulsazioni, impulsi alternanti, battiti come di un Grande Metronomo. Altro non discerne se non il flusso e il riflusso dell'unità, che è il principio cosmico nelle sue mutazioni naturali inevitabili. Che ogni cosa al mondo abbia il suo opposto, che le situazioni mutino eternamente in flusso e ciclo, e che gli estremi si trasformino l'uno nell'altro: ecco i grandi e inamovibili contenuti cui la visione ritmica approda. La «dialettica» eraclitea - la prima e certo l'unica in Europa a rimanere una -pura filosofia della polarità (e perciò oscura e contemplativa), disinteressata alla persuasione, ben lungi dal concepirsi in funzione di un mero «discutere» - corrisponde esattamente a questo genere di dottrina sapienziale secondo cui il contraddittorio tende all'unità, e viceversa:

Armonia discordante.

Ogni cosa nasce dalla Contesa.

Connessioni intere e parziali, ciò che converge e ciò che diverge, che è consonante e che è dissonante: da una tutte le cose e da tutte una.

Immortali i mortali, mortali gl'immortali, vivono la loro morte,

muoiono la loro vita,

E si portano da svegli come sonnambuli,

Come l'ubriaco guidato da un fanciullo.

Sonno, veglia, gioventù, vecchiaia, l'uno si cambia nell'altro e viceversa.

Scendiamo nei medesimi fiumi e, tuttavia, non ci scendiamo, siamo e non siamo. (1)

Questo sguardo sull'universo mondo possiede ancora la freddezza e la grandezza proprie di una prima philosophia; il suo senso è contemplativo, non argomentativo. Un insegnamento per tutti e per nessuno, che procede senza scopo persuasivo, per cenni sibillini, e che potrebbe persino restare nel non detto, ma in nessun modo sopporterebbe di essere «propugnato» come si farebbe con un'opinione o una «tesi». Il suo eloquio s'intona a un cosmo pulsante, ritmico appunto. Sicché il mondo possiede un suo passo, un suo respiro, e questa antiquissima sapientia delle polarità ha rappresentato un puro, irenico modo di respirare insieme al respiro del mondo. Tra la «legge cosmica» delle polarità e la comprensione che di essa ha il filosofo non si apre nessuno iato. Il pensatore - o ben di più il «veggente» - non assume alcuna posizione propria, non è un soggetto cosciente che prende le distanze dai fenomeni conosciuti. Nel vasto mondo di queste pulsazioni, di queste mutazioni polari, il sapiente non compare come un «io» in posizione sopraelevata rispetto a questo mondo e quindi suscettibile di cadere, da tale elevatezza, nell'errore. Tutto quanto egli dice, passa attraverso di lui, e resterebbe com'è, vuoi che egli ne dica, vuoi che ne taccia. In ultima analisi, una tale dottrina delle polarità dovrebbe essere chiamata una «filosofia senza soggetto». Fin dove il suo dominio s'estende vi sono, in fondo, soltanto ritmi, solo oscillazioni, delle energie e dei poli contraddittori: all'Io separato dell'uomo non si riserva alcun ambito proprio. Di fronte a questi ritmi, per l'uomo non esiste altro atteggiamento valido se non nuda dedizione. Affermarne il senso significa assenso. Chi vede che l'armonia del mondo risiede nella lacerazione, non vi si opporrà combattendo. Ove domina la saggezza, il soggetto battagliante è già sempre nel passato. Ma, se in questo senso la dialettica può davvero dirsi theoria suprema, nondimeno essa appare completamente smunita sul versante argomentativo; nella sua placida contemplazione è venuta come a rilassarsi fino alla più eterea delle indimostrabilità... È una dottrina sapienziale e, perciò, in nessun modo polemica, ma, anzi, tesa ad aderire all'armonia e alla ritmica del kosmos.

Sempre che sia giusto sussumere queste filosofie della polarità al concetto generale di «dialettica», (24) ciò è comunque da intendersi solo nel senso di una teoria

cosmologico-contempla-tiva in cui non v'è traccia del moderno rapporto soggetto-oggetto. All'uomo che sta davanti alle polarità non resta in appannaggio alcuna opposizione «sua propria»; egli non vi si rapporta come un soggetto rispetto a qualcosa; egli stesso può, tutt'al più, essere una polarità, soggetto tra soggetti, forza tra forze - privo di remore eppure attivamente inserito in ciò che accade. Non gli tocca di contrapporsi all'essere come un'alterità (un soggetto) autocrate e autarchico. Questo contrapporsi, infatti, avviene non prima che la sfera umana si sia resa autosufficiente, non prima che (in virtù dell'alto grado di civilizzazione e socializzazione) il principio polemico abbia raggiunto lo stato di tensione e surriscaldamento che ben conosciamo: non prima che oppressione, violenza, ostilità, dominio, guerra, ideologia, arte del combattimento, strategia ecc. abbiano incominciato a forgiare i corrispondenti soggetti polemici. Tali soggetti tendono con forza a scindersi dall'«altro polo», e a trasformarlo in un «oggetto». Ciò corrisponde a grandi linee alla più sopra trattata polemizzazione dell'Es. Ma allora non abbiamo più a che fare con meri ritmi o poli contraddittori, bensì con ostilità di ordine militare, politico, sociale e ideologico. Il principio d'ostilità soffoca i poli contrapposti un tempo indifferenti; dal rapporto forza-contro-forza spunta quello tra Io ed Es, tra soggetto e oggetto. La negatività non deve più avere vita facile. Nella polemica, la reazione dell'altra parte va bloccata. Di qui, però, il mondo, inteso come «ritmo e armonia», esce distrutto. La dialettica polemica, a dire il vero, prova a conservare almeno in parte una sua polarità ritmica sottolineando la necessità del passaggio attraverso il polo contrapposto; ma in realtà essa afferma la polemica e la conduce innanzi confidando su una propria vittoria ai danni del principio contrapposto. Le forme di riconciliazione elaborate dalla dialettica sono state delle forme aggiuntive di dominio, e le sintesi di pensiero hanno avuto la funzione di disarmare l'avversario, di subordinarlo. «Negazione della negazione» è formula che suona neutrale e giusta solo in termini logici. Solo in quest'ambito può sembrare che all'antitesi sia accaduto quel che era giusto le accadesse, ben prima che la negazione della negazione provvedesse alla sintesi... Quel che in verità importa è azionare la negazione della negazione, preventivamente; in

altre parole: ne va del soffocamento dell'antitesi ancora in nuce. L'antitesi non si dispiega nella sua funzione di polo contrapposto, ma resta invece un mero «potenziale», una negazione soffocata e dormiente. Per tale ragione l'adorniana dialettica negativa non indica affatto una «degenerazione tardiva», bensì un tratto fondamentale della dialettica.

La Dialettica negativa smaschera finalmente la dialettica dell'impedimento. Impedimento è infatti l'unico ingrediente che i «soggetti» hanno saputo portarsi dietro, nel «mondo del ritmo e dell'armonia». Dove agli esseri umani riesce di vivere, ciò avviene non tanto o soltanto in virtù di autoirrigidimenti guerreschi quanto per la loro capacità di sviluppare culture in cui le immagini ritmiche possono svilupparsi senza interventi da parte nostra. La vita creativa fiorisce quando rinunciamo alla nostra capacità di impedimento. Così non abbondano tanto i «geni incompresi», quanto piuttosto quelli dell'incomprensione e dell'impedimento.

Il «soggetto», nato da tanto impedimento e da tanta minaccia, deve a sua volta andare a immischiarsi un po' ovunque diventi anch'esso un impeditore, un antagonista e un reificatore (il facitore d'«oggetti»). Nella società esso emerge per via di mille limitazioni, negazioni, definizioni, ostilità, inibizioni ed estraniamenti grandi o piccole che appartengono alla sua «identità». Quindi, aggredirlo significa solo incarognirlo ancora di più.

In forma esoterica lo vediamo bene nei decenni dell'armamento totale: con i moderni soggetti politici la contesa globale è una realtà. L'astrazione, apparentemente semplicissima, di «lotta» - che «esprime una relazione arcaica e valida per tutte le società» (Marx) (25) - ha costituito in prassi, una verità. E può continuamente tornare a esserlo. A partire da qui abbiamo a che fare ancor solo con la «lotta», in senso esclusivo. Quel che tutte le grandi dottrine esoteriche, con oscura esaltazione, hanno faticosamente trasportato attraverso i millenni come il



René Magritte, «Hegel in ferie», 1959.

loro rischioso segreto, viene ora alla luce da una riflessione smagata e smagante nella quale ci è dato di pronunciare in tono rilassato quel che i nostri meccanismi difensivi in realtà significano. Ed è a partire dalla modernità che la vita scivola al punto nella glaciazione difensivistico-soggettiva, che il nostro pensiero - tardivamente, ma non invano - può divenire consapevole della polemica, vero concetto generale di tale soggettività. Nel dispiegato sistema degli impedimenti incrociati, si dimentica ogni giorno di più il modo in cui la vita potrebbe essere. Solo quello che ci facilita in quanto soggetti a smilitarizzare può - su ogni piano e in ogni senso - rappresentare per noi un vero aiuto.

Per quel tanto che la fluidificazione dei soggetti - da sempre il centro di un pensiero ispirato - resta compito decisivo della Ragion Pratica, anche la filosofia (intesa come teoria della ragione in generale) acquisisce la sua norma ultima. Una razionalità che si sia posta al servizio di indurimenti soggettivi

già non appare più ragionevole. Ragione non è ciò che ci conserva senza possibilità d'estensione. In questo senso una razionalità matura non può più sfuggire al divenire «dialettico». Alla fine, il pensiero più rigoroso deve porsi oltre se stesso, al di là del mero pensiero soggettivo. Che, poi, si preferisca puntare sull'autoriflessione alla maniera di una filosofia della coscienza, oppure su una filosofia del linguaggio, sull'«agire comunicativo», o - in senso meta-religioso - sulla meditazione, o se, infine, si preferirà invece una trascendenza ludica e artistica: be', la decisione su questo dovrà essere ragionevole nel senso di una ratio fisiognomico-empatica che contempla senza coercizioni l'inclinazione dei nostri corpi.

Note

1 Cfr. KzV, II, pp. 601-651: «Schwarze Empirie - Aufklärung als Organisation von polemischen Wissen».

2 Chi non lo capisce tempestivamente finisce - in varie discipline scientifiche - sulla «cattiva strada». E' il caso di molti ricercatori - per es. di storia della letteratura o dell'arte - i quali, avendo autenticamente amato il loro "oggetto", si erano perciò gettati a studiarlo in modo matto e disperatissimo, salvo poi - da professori - scaricare il successivo odio o disappunto, che derivava da un'errata scelta del tipo di precisione da adottarsi: questo aveva sbarrato loro l'accesso all'oggetto, condannandoli a un atteggiamento polemico e distanziato.

3 Vi è una lunga tradizione di confronto tra coppie di forme cognitive contrapposte: tra capire e spiegare; tra esattezza e approssimazione; tra scienza dell'universale e scienza dell'individuale; tra scienze dello spirito e scienze della natura; tra scientiae e artes... Queste opposizioni hanno bensì qualcosa di «plausibile»; ma la storia del pensiero scientifico ne evidenzia il tramonto; il trend è verso una scienza unitaria (di tipo polemico-oggettivante).

4 In tal modo, i tellurici moti di rigetto che irrompono oggi nell'ambito della ricerca sui fondamenti delle scienze fisico-cosmologico-biologiche, non nascono affatto da riflessioni d'ordine metodologico, ma piuttosto dall'esser risucchiati, i

ricercatori stessi, nella fascinosa bizzarria delle «cose stesse».

5 Il conflitto - tipico per l'illuminismo - tra intelletto e sensibilità deriva in parte dalla collisione tra le due tendenze: presa di distanza e dedizione, primato del soggetto e primato dell'oggetto. Tutti i filosofi della «distanza», da Descartes a Sartre, hanno perciò seriamente trattato la questione, pur così mostruosa (per quanto tipica), di come un «Io» possa in generale stabilire se esistano altri «Io» nell'ambito del «Non-io»; cioè la problematica della cosiddetta «soggettività esterna».

6 Vedi cap. IV (cfr. anche KzV, II, pp. 399-548).

7 Pietro 1, 5.

8 Cfr. in KzV, I, pp. 330-344, «Mephistopheles oder: Der Geist, der stets verneint, und der Wille zum Wissen».

9 J.W. Goethe, *Deutsche Volksbücher*, a cura di CO. Conrady, Hamburg 1968, p. 133.

10 La prospettiva di superamento del dualismo è posta da Heinrich Heine a fondamento della sua panoramica filosofico-divulgativa del 1835, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*.

11 Il mito faustiano tocca qui l'altrettanto affascinante, mito di Don Giovanni. Per entrambi è ammessa ogni dissolutezza (che tanto poi si sa come va a finire...). Inferno, come punizione, al calar del sipario.

12 Non furono ritenuti per lungo tempo adoratori del demonio persino i panteisti? «Forse che tra coloro nei quali il demonio in persona ha concimato affinché demolissero ogni forma di diritto umano e divino ve ne sarebbe alcuno che sia parso attivo in tal opera di distruzione più che questo (...) impostore?», così s'interroga il professore di teologia Musaeus riferendosi a... Spinoza! Un secondo propagandista cristiano trova l'opera spinoziana «traboccante di sacrilegi ed empietà, degna invero d'esser rigettata nelle tenebre infernali donde proviene a tutto danno e disonor dell'umanità» (cfr. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, 34 grosse Philosophen in Alltag und Denken, München 1981, p. 159).

13 Degno di riflessione è anche il fatto che il cosiddetto antisemitismo conobbe la sua fase di massima crescita nell'epoca in cui, all'interno della cultura ebraica, il movimento sionista si fece aperto e consapevolmente incalzante.

Ciò può essere naturalmente inteso in due sensi.

14 In tal senso il famoso paragone freudiano dell'analisi con il prosciugamento dello Zuidersee suona in realtà sbagliato, ancor troppo ingegneristico, o, se si vuole, medico-polemico (malattia come nemico). Infatti, il mare dell'io non si può prosciugare. Ma non sarebbe già parecchio imparare a navigarci?

15 Alludo qui al primo di tre volumi di memorie dal titolo *Die Geister des Hauses*. *Jugenderinnerungen* pubblicato a Monaco nel 1925 dal conservatore bavarese Oskar A.H. Schmitz. Soprattutto notevole per il fatto che Schmitz fu in cura psicoanalitica presso l'allievo di Freud Abraham e tentò d'integrare esperienze della (fallita) terapia nella strutturazione della sua opera autobiografica. Notazioni di commento a Schmitz si trovano nel mio *Literatur und Lebenserfahrung*. *Autobiographien der 20er Jahre*, Munchen 1978, pp. 229 sgg.

16 Questa è la vera questione, non quella sull'essenza della dialettica. Chi si chiede che cos'è la dialettica parte infatti non da dove, sul piano spirituale, si trova effettivamente, cioè dal fatto di riconoscere una propria partecipazione alla disputa sulla dialettica e quindi dal fatto di muoversi, per così dire, nella dialettica della dialettica. Ecco perché, a porre la questione dell'essenza della dialettica, si resta - verosimilmente - con la questione in mano.

17 La dialettica sarebbe in tal caso limitata al gruppo delle proposizioni suscettibili d'antitesi, e cioè alle proposizioni «problematiche» di contenuto metafisico o normativo, rispetto alle quali constatiamo anzitutto la possibilità e, poi, anche una serie di buone ragioni per sostenere questo punto di vista, oppure quello. Accanto a ciò, tuttavia, esiste un nutrito gruppo di proposizioni non suscettibili d'antitesi, ossia non problematiche, le quali possono/debbono essere veritativamente decise, o in un senso o nell'altro; sarebbe, questo, il caso di proposizioni prive di contenuto metafisico o normativo, cioè il caso dei giudizi puramente logici e di quelli puramente empirici, sui quali non è dato di contendere. Di qui si può concludere che si dà un contendere ove siano in gioco la metafisica o l'etica. La dialettica trascendentale kantiana descrive la sfera delle proposizioni suscettibili di antitesi come sfera dell'apparenza trascendentale: Kant è in ciò un paradigma di filosofo capace di pensiero dialettico e, parallelamente, di

pensiero non-dialettico.

8 Il rudere hegeliano attira sempre nuovi abusivi d'inclinazione critica; ai quali fanno regolarmente seguito commandos positivisti in missione di sgombero.

9 Perciò la tesi di H.G. Gadamer, secondo cui la dialettica debba trovar prosecuzione in dialogica ed ermeneutica, rappresenta l'abbreviazione di un bel *Ésprit*. L'ambito polemico va ben oltre quello dialogico. A chi verrebbe in mente putacaso un'«ermeneutica della guerra»? Per non parlare poi d'assurdità come l'«ermeneutica del capitale» o la «dialogica dell'amministrazione».

20 In Hegel, inarrivabile virtuoso nella schizofrenia di questo doppio Io, possiamo registrare persino i riflessi grammaticali della struttura: proposizioni in cui il soggetto è in prima persona e il verbo in terza.

21 Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, p. 7 (*Dialettica negativa*, tr. C.A. Donolo, Torino 1976).

22 Vedi qui ai capp. III.2, «Il Grande Inquisitore», e V.2, «Scambio cinico». Cfr. inoltre KzV, I, pp. 87-94, 184-197, e II, pp. 403-421, 909-920.

23 Per il testo originale dei frammenti eraclitei qui parafrasati cfr. DK, 22, B 51, 8, 10, 62, 1, 117, 88 e 49a. L'Autore li trae da *Antike Geisteswelt. Eine Sammlung klassischer Texte*, a cura di W. Rugg, Frankfurt a.M. 1980, pp. 92 sgg. Il lettore italiano può confrontare anche l'editto minor di M. Marcovich (*Eraclito, I frammenti*, Firenze 1978, cfr. fr. 27, 28, 25, 47, 1, 69, 41 e 40c2). (n.d.t.)

24 Per carenza d'intenzione filologica non ho qui tentato di evidenziare tale paradigma in un filosofo determinato, pensando invece a una costruzione «idealtipica» del «polarismo»; comunque ciò che vi traspare - per quanto mi sia dato di giudicare - sembra conforme a figure di pensiero asiatiche piuttosto che europee.

25 La formulazione (che si trova nell'introduzione ai *Grundrisse*) si riferisce, in Marx, al concetto astratto di lavoro elaborato da Adam Smith; per un'ironia della sorte Marx, il dialettico, ha lasciato in sospeso il concetto generale più semplice, quello di «polemica». L'avrebbe potuto produrre se non si fosse «evoluto» solo dalla filosofia verso la critica dell'economia politica, ma anche - sulla strada inversa -

dall'economia verso la filosofia. In tale lacuna ha potuto fatalmente espandersi il terrorismo fondamentalista di Lenin.

CAPITOLO VII.

STORICHE

IL SINTOMO WEIMARIANO. MODELLI DI COSCIENZA NELLA MODERNITÀ TEDESCA

Il tutto si presta a una lettura allarmante, e non tanto per gli orribili fatti, quanto per la sicurezza perfetta con cui il tacito patto esistente tra gli esseri umani viene ridotto in pezzi. L'impressione è all'incirca quella che s'avrebbe se qualcuno in stanza levasse la voce dicendo «Già che ora siamo qui tra noi bestie...».

Ernst Junger, «Libri orribili», in *Il cuore avventuroso*

Nello storico conflitto nel quale ha luogo l'evoluzione delle coscienze militanti, il cinismo - s'è visto - rappresenta una fondamentale struttura di revoca dei valori. In esso rinascono le ideologie: col lucre ostentato di una malvagia ineluttabilità. Nel decorso storico emergono epoche particolarmente predisposte al cinismo: sono, a dirla marxisticamente, le fasi calanti del dominio di classe (cioè i tempi di ideologia autoriflessiva dove norme e dogmi della cultura - caricati di autoironia - prendono ad agitarsi nell'ideologia riflessiva delle loro contraddizioni). Finora questo scaricamento riflessivo, tipico delle figure di una coscienza «falsa» o «cattiva», aveva sempre rappresentato - nel decorso storico - un sintomo culturale patologico, portando alla superficie una sorta di mutazione delle classi dirigenti, una tendenza all'imbarbarimento, allo scatenamento. Del resto Oswald Spengler, checché se ne dica, ha prodotto su ciò giudizi di stupefacente precisione fisiognomica. Sono le «epoche tarde»,

nelle quali le energie originarie, cioè le ingenuità che stabilizzano i valori e le più primitive tensioni del volere presenti in una classe egemone appaiono ormai totalmente consunte dall'esperienza dello «strategico». Sono perciò predisposte al cinismo tutte le epoche caratterizzate dai gesti vani e da un raffinato «parlar covertto», dove dietro ogni parola si celano riserve mentali, ironie, universi ostili, monologhi sotterranei nelle viscere di formulazioni ufficiali per penetrare le quali occorre essere un tantino co/ironizzanti, co/decadenti, co/laborazionisti e, quindi, anche un poco co/rotti... Il sorrisetto d'intesa è tipico delle classi egemoni in fase di decadenza.

Tentando ora un approccio alla Repubblica di Weimar, eviterò di proposito sia il lessico patografico tanto caro alla Kulturkritik sia il salutismo bacchettone di quelle filosofie della storia sempre pronte a vedere decadenze e putridità se da qualche parte si accenna appena a una sia pur tenue tendenza alla riflessione individuale o se appena si allenta la tensione a essere «tutti d'un pezzo», magari in favore di un'aderenza ai problemi leggermente più sensibile e consapevole. Il fenomeno dell'ideologia riflessiva non può essere ridotto totalmente a quello della decadenza. Anche se le ingenuità calano, mentre invece cresce una sobria consapevolezza, questa non è una buona ragione per proclamare seduta stante la Decadenza dell'Occidente. Con moralismi e metafore ottuse, in ogni caso, non si combina nulla. Ancora Ernst Bloch - che pur scrisse con sottigliezza su questo problema in generale (nel suo *Erbschaft unserer Zeit*) e sul «sintomo weimariano» in particolare -si esprimeva talvolta in tal senso, liquidando da una prospettiva un po' troppo «sana» e sicura l'«ideologia decadente nelle fasi calanti di una società divisa in classi... ben nota falsa coscienza e quindi già frode» (*Prinzip Hoffnung*, I, 169). Questo modo di vedere suppone una struttura in cui, tra lo svelamento dell'«imbroglio» (che è divenire consapevoli dell'«ideologia decadente») e la solida verità, mancherebbe solo un breve salto. Ecco perché la situazione odierna, sul piano psicologico come su quello sociologico, risulta assai distante: oggi quasi nessuno s'illude più di avere, con la verità, un solido rapporto. Lo stadio pre-morboso (o post-morboso) assume i connotati di una nuova normalità. Dopo cent'anni di crisi anche la parola

«crisi» è appassita, come gli individui che un tempo scosse. Le moderne strutture riflessivamente ciniche sopravvivono, è manifesto, alle fasi multicolori della decadenza: i gravi, gravi cinismi del moderno oggettivismo sono pur sempre dei cinismi (sebbene assai lontani da quella grandeur aristocratico-morbosa, da quell'ascetismo, da quel dandysmo argutamente depravato che caratterizzava le individualità ultra-raffinate della tarda epoca borghese). Oggi noi viviamo in un cinismo in cui nessun fiore del male può più sbocciare, nessun grande e gelido sguardo e nessuna bravura pirotecnica ai bordi dell'abisso. Cementificazione urbana, burocratizzazione della democrazia, disaffezione, mediocrità sconfinata, gestione del precario, responsabilità (bla), pessimismi micragnosi, sciappe ironie... Il «dato», ripetiamolo, è questo. E può darsi che dovremo reggerci questo «spirito» ancora a lungo. Mettere ciò in conto non tradisce una mentalità decadente, che poi non potrebbe neanche esserci, giacché non sussegue ad apice alcuno rispetto cui registrare cadute o perdite. Il cinico di oggi sa bene come trarre vantaggio anche da questa situazione.

All'«ideologia riflessiva», come vediamo, non si contrappone ormai alcuno smascheramento. Contro questo realismo gelatinoso non c'è critica che tenga: la critica non può profilarsi in opposizione a un non-sapere. Il moderno cinismo diffuso non è dominato da un «non-sapere», ma da una frantumazione interiore, una penombra consapevole e intenzionale, dislocatasi fuori portata d'incursioni illuministe: un'opacità totale che tuttavia trova ancora - da dove, Dio solo sa - le forze per tirare avanti. Anche una critica che si faccia essa stessa cinica allo scopo di battere il cinismo dominante, poi, subito, si smorza. Nella cifra di questa estrema brevità può essere del resto riassunta la critica weimariana.

La Repubblica di Weimar appartiene a quei fenomeni storici sulla cui base è possibile studiare assai bene il prezzo della modernizzazione di una società. Uno scambio tra gigantesche conquiste tecniche da un lato e un crescente disagio nell'incultura dall'altro; alleviamento civilizzatorio contro sentimento d'insensatezza. Mastodontiche imprese che puntano ad altum, ma nella penombra il quesito resta: a che prò? Che m'importa? Per l'intelligenza consapevolmente coinvolta in tale processo non può esserci più una pura e

semplice «falsa coscienza», giacché questa sarà disperata ovunque. Non possedendo più nulla di «sacro» in cui sperare, essa diviene avida. Di un'avidità informe e imprecisa ai cui piedi sta un mondo strumentale verso cui non sente alcun vero trasporto.

Nella cultura weimariana il cinismo approda a un linguaggio più netto di quello odierno. Tanto mordace e produttivo quello di allora, quanto burocratico e isterico (in perfetto stile «no-grazie») questo nostro di oggi. Sulle vette della cultura weimariana è celebrata una grande intimità con i valori culminanti e gli ideali della tradizione metafisica il cui crollo si riflette adesso a titoli cubitali in mille atti, freschi e aggressivi, di disillusione e di destrutturazione. Gli elementi basilari del kinismo e del cinismo sono presenti in quasi tutte le estetiche progressiste all'epoca presenti, per non parlare di quello scatenamento piccolo-borghese di gusto politico-militaresco noto sotto il nome di fascismo. Non pochi, tra gli spiriti produttivi dell'epoca, si assunsero le loro delusioni, la loro radicale deprecano a quel nuovo gelo di allora per darne espressione in forme artistiche non prive di aggressività. Sono loro che hanno creato un linguaggio espressivo all'interno del quale negatività e modernità, infelicità e contemporaneità ci appaiono sinonimi o quasi. Quella l'atmosfera culturale da cui emersero i grandi gesti resistenziali di individui persi in mezzo a una realtà disperata. Di qui è ancor possibile concepire la Grande Guerra come un accadimento storico-metafisico (una sorta di commentario armato al «Dio è morto» nietzscheano). L'Io postbellico è un erede senza testamento, (1) quasi inevitabilmente condannato al cinismo. Ancora una volta esso si ammanterà di grandi pose espressive: autonomia estetica nello smembramento, cooptazione detrattiva nella distruzione generale; smorfia di superiorità mentre ti squartano; fredda affermazione di uno status relazionale che ci nega lo spazio per vivere; superamento del gelo cosmico mediante il gelo dell'arte. I ky-nikoi attivi sulla scena artistica weimariana si esercitano a fingersi dei signori e padroni che hanno la situazione sovranamente sotto controllo, mentre la situazione è, invero, tale da non potersi ormai porre né sotto controllo, né sopra. Ma, lo stesso, quelli si esercitano in un'ascesi dell'assurdo, cioè proprio di quell'Inconcepibile al

quale si sarebbe invece potuto dire «ti conosco mascherina!». E quelli, imperterriti, contrappongono le loro pose impertinenti al destino di un'epoca tanto so-verchiante quanto volgare: se ne lasciano trascinare... «Oplà, noi viviamo!». Modernizzazione della coscienza infelice.

1. CRISTALLIZZAZIONE WEIMARIANA. IL TRAPASSO DI UN'EPOCA NELLA MEMORIA STORICA

Tre quarti della vostra letteratura e l'intera vostra filosofia sono espressione di un forte disagio.

Bruno Frank, Novella politica, 1928

Nel corso dei dieci anni in cui mi sono occupato della cultura weimariana, è cresciuto in me un sentimento di diffidenza nei confronti della ricerca in questo ambito: sentimento dapprima tenue, poi stabile nella forma di un dubbio sui fondamenti. Più procedo nella lettura, più questo mio dubbio sulla nostra capacità di produrre asserzioni sensate circa la cultura e la coscienza di quell'epoca che va dal 1918 al 1933 aumenta. Quanto più le ricerche s'infittiscono, tanto più aumenta la mia scepシ. Né l'esistenza di una sequela di analisi ed esposizioni di valore e rigore ancorché eccezionali modifica minimamente i termini della questione. Il mio dubbio non si riferisce infatti alla possibilità di esplicare questo o quell'aspetto della vita culturale di quell'epoca su un piano storico-critico, ma, piuttosto, alla nostra capacità d'assumere un atteggiamento sensato verso le continuità e le discontinuità che intercorrono tra la Repubblica di Weimar e noi stessi, oggi. Si può anche intendere tutto questo come espressione di una inquietudine «storico-filosofica».

Due sono gli approcci al fenomeno Weimar, facilmente distinguibili tra loro: l'uno nostalgico-archeologico, l'altro apologetico-politico. Il primo passa attraverso la letteratura autobiografica, la tradizione orale dei veterani e la curiosità di odierni gruppi marginali inclini alle retro-proiezioni. E allora: c'era una volta in Germania un'epoca in cui «succedevano

cose», in cui cultura e politica, con progressi repentini e altrettanto repentini regressi, si dipanavano in modo turbinoso, vitale e drammatico: era come se la teatralità fosse divenuta il minimo comun denominatore della vita sociale in ogni suo manifestarsi, dall'espressionismo alle gambe spettacolari di Marlene «Angelo Azzurro» Dietrich, dalla sanguinaria farsa golpista inscenata da Hitler nel 1923 fino all'Opera da tre soldi; dagli imponenti funerali di Rathenau nel 1922 fino a quel canagliesco gioco delle parti che fu l'incendio del Reichstag nel 1933. Il permanente stato di crisi, di cui tutti a quei tempi parlavano, si dimostrò buon regista, abile nei colpi di scena. Ecco, accanto alla nostalgia di queste rimembranze vi è poi un rimpianto, forte soprattutto à la gauche: ah, la Repubblica di Weimar! Paradiso della cultura politica: il liberal-progressi-smo di Tucholsky, Ossietzky, Kàstner, Heinrich Mann ecc....

I simpatizzanti della socialdemocrazia e del comunismo, i radicali, gli anarchici... Per non parlare poi dei marxisti «cani sciolti» stile Benjamin-Korsch-Brecht e della Kritische Theorie prima maniera. Insomma: un vero e proprio paradiso dei balocchi per lo storicismo di sinistra, il luogo ideale per esercitarsi finemente in prese di posizione ed engagements retroattivi, come se potesse essere di qualche utilità (o almeno di qualche danno!) sapere da che parte della barricata ci si sarebbe schierati... Dato che il Terzo Reich e la restaurazione adenaueriana hanno rescisso ogni continuità con le idee e le potenzialità del-] la cultura di Weimar, da noi la nuova sinistra è giocoforza costretta ad un approccio quasi archeologico a tali disperse stratificazioni della storia tedesca recente. Archiviare, sfogliare, leggere; e quel che da ciò emerge è assai suggestivo; una tradizione interrotta ha dovuto in certo qual modo riesumare se stessa per giungere infine a un sorprendente déjà vu: tutto era già stato fatto, una volta. La nostra intera «identità» intellettuale sotto le macerie!

Il secondo paradigma pone Weimar nella prospettiva storica che condurrà al fascismo e al dominio nazionalsocialista. L'interesse, in questo caso, è quasi totalmente apologetico e didattico; si enumerano i «perché e percome»: «perché e percome» questa o quella persona od organizzazione politica «doveva» comportarsi nel tal e tal altro

modo; «perché e percome» il nazionalsocialismo era inarrestabile, oppure «perché e percome» si sarebbe potuto impedirne l'ascesa al potere; «perché e percome» tutto fu così terribile, come effettivamente fu.

Weimar, in tale prospettiva, ci appare il terminus post quem del fascismo tedesco, l'«epoca pre-hitleriana». La mole di codesta letteratura del «Come-fu-mai-possibile-tutto-ciò?» è ormai tale da riempire intere biblioteche. Weimar come cattivo presagio dell'etica politica: ecco che cosa succede quando manca un centro democratico, quando le spinte antiliberali diventano troppo forti, quando vi è la lotta intestina tra i partiti operai, quando il capitale monopolistico non sa più che fare eccetera. Una sfilza di autori conosceva «già allora» la giusta soluzione, ma costoro purtroppo non furono ascoltati; un'altra sfilza, invece, «sbagliò» (ma oggi fortunatamente ha ritrovato la retta via). (2) E così Weimar diventa un po' l'ora di storia politicomorale, una lezioncina ricca di tutti quegli edificanti insegnamenti che ognuno vi può trarre. In Germania tutti i «sinceri democratici» concorrono fattivamente a chi meglio assume l'atteggiamento della brava persona che ha «imparato dai trascorsi errori». E, poiché la generazione dei testimoni oculari invecchia uscendo progressivamente di scena, non c'è nessun impedimento neppure verso la *reductio*, pedagogistica o, comunque, accademica, di quegli «anni lontani»...

Entrambi gli approcci qui tratteggiati ingenerano perplessità. È lecito domandarsi se essi non si siano infine bloccati in una sorta d'ingenuità da «specchio dei tempi» con tutte quelle loro «cointeressenze» perdute nell'incantesimo della «materia complessa». Proiezione, apologia, superamento, nostalgia, salvazione: questi gli atteggiamenti e le immagini, di un reiterarsi storiografico da galleria degli specchi.

Qual spirito de' tempi l'avete a mente,
ma è spirto de' signori propriamente,
al qual pur da specchio li tempi fanno.

C'è da chiedersi, innanzitutto, se l'«oggetto Weimar» sia per noi, tout court, osservabile «a occhio nudo». O se non sia possibile foggare altri modi di guardare al fenomeno,

oltre quelli meramente nostalgici, proiettivi, apologetici e didattici cui s'è accennato.

A me pare che le forme di coscienza tipiche della cultura weimariana ridivengano visibili attraverso il prisma di un cinismo che ritorna oggi a sé. Quanto più la struttura cinica moderna ci appare con chiarezza, tanto più acquistiamo l'ottica «interna» alla cosa. Vediamo allora nella cultura di Weimar un paradossale stata nascenti di questa struttura cinica nella sua dimensione culturalmente egemonica. Gli immoralismi strategici ci sono stati trasmessi per osmosi da ambiti sino ad allora ermeticamente chiusi alla coscienza collettiva; e quelli che -nelle alte sfere della politica, della diplomazia, dell'esercito, della polizia segreta, della criminalità organizzata, dell'industria del piacere o dell'industria tout-court - erano gelosamente custoditi come «trucchi del mestiere», vennero inopinatamente assaltati, con furore di verità che li gettò tutti, irrevocabilmente, nella luce ambigua dei segreti di pubblico dominio.

Finché non cogliamo completamente cosa sia il cinismo, l'essenza della cultura weimariana continuerà a stupirci. E' per questo che la riflessione su noi stessi ha la precedenza su quella storiografica. Quest'ultima infatti, nella sua ingenuità, è giunta chiaramente a un limite. Solo una puntigliosa autoriflessione rende nuovamente possibili approfondite esperienze storiche (certo: sempre che se ne consideri la necessità). Inversamente, solo chi si è lungamente macerato nello studio del cinismo weimariano e di quello fascista potrà riconoscere, sotto le peculiarità dell'epoca, l'azione di strutture tuttora permanenti, che ci legano al passato. I fenomeni storici non sono, semplicemente, dei «dati»: essi assumono per noi consistenza soltanto grazie all'evoluzione del nostro «occhio».

C'è poi un secondo dubbio sull'usuale modo di rappresentare Weimar, ed esso nasce, come puro riflesso, dallo studio delle fonti. Leggendo i documenti si è presi dalla sensazione che molti testi di allora siano stati scritti da un piano di riflessione ben superiore rispetto ai successivi pensieri «sopra» di essi-, i quali pensieri successivi spesso approfittano della mera traslazione cronologica sfruttando il senno di poi come loro unico elemento di superiorità. Ma proprio in ciò si nasconde l'insidia dell'«oggetto Weimar». Non si può parlare di

quell'epoca così, semplicemente, come se gli uomini di allora non avessero già detto di sé quanto basta. Con le sue prestazioni di alto livello, la cultura weimariana, nonostante molti esempi che sembrerebbero provare il contrario, ci sta davanti come l'epoca più intensamente vigile della storia tedesca, un'età di alta riflessione, di meditazione e di ricca fantasia, ma soprattutto un'età di forte vis espressiva, attraversata nelle forme più svariate dall'autoesame e dall'autoanalisi. Se si pretende di «parlar sopra di essa» così, semplicemente, allora è fin troppo facile ritrovarsi al di sotto. Qui il commentario rischia di glossare cose che ne travalicano la capacità di comprensione giacché l'auto-comprensione dei testi è già di per sé abbarbicata su sommità tali che un'epoca successiva non può alla leggera presupporne altrettanta. (Ciò non vale solamente per la cultura di quegli anni, sebbene s'attagli a essa in modo particolare.) Per quel che mi concerne, ritengo di poter mostrare come, lungo i più disparati ambiti della cultura weimariana, si snodi un crinale di strutture ciniche che solo ora, in questa atmosfera disillusa, kinico-cinica, il nostro «sguardo» può cogliere. E le due epoche, quella e la nostra, possono intendersi bene grazie proprio a una restaurata affinità d'esperienza che le ricongiunge sopra un intervallo di oltre mezzo secolo. Malumori in sé ben «ragionanti», astute disaffezioni, calcolo delle mortificazioni: una nuova congenialità ci lega oggi, e per molti versi, ai tempi di Weimar. La forma di questo giudizio è affermativa, ma definisce nel contenuto un fenomeno minaccioso. Ritengo corretta l'ipotesi su cui lavoro, ma contemporaneamente spero di vederla sfumare, come una selfdestroyingprofecy; l'ipotesi, segnatamente, è che in quest'epoca interbellica sussistono strutture che configurano la classica situazione in cui tutta l'intelligenza e tutta la buona volontà non bastano a bloccare le spinte catastrofiche del sistema.

Il metodo di seguito adottato procede per associazioni e accumulazioni. Citazioni esaurienti hanno qui un ruolo basilare.

Mi piacerebbe comunicare al lettore qualcosa di quella stupefazione che la semplice lettura può produrre nel contesto adatto. I temi che toccherò sono piuttosto vari e non potranno,

comunque, essere trattati in modo esauriente. Ogni capitolo è e deve restare allusivo. Nell'insieme, quel che ci appare è un labirinto; sotto il profilo metodologico è pensato come se si potesse assumere cognizione di un'epoca bighellonando tra i suoi testi, che sono quasi immagini da galleria degli specchi. Quel che in ciò desidero (e che sarebbe altrimenti difficile da ottenere) è rendere più intelligibile l'«oggetto», mostrando come esso, nella sua complessa e frammentata costituzione, trascenda le nostre consuete capacità di capire. Ecco: ci serve una sorta di «cubismo» logico-storico, un pensare-e-vedere, simultaneamente. Nel nostro «quotidiano» non siamo sufficientemente stra-volti per cogliere appieno quello stravolgimento che, essendo la nostra vita di ogni giorno, la nostra storia, ci si è coagulato a normalità. Si può leggere questo «sintomo weimaria-no» a mo' di avventura del metodo: un viaggio attraverso la follia da cui veniamo.

2. CAOTOLOGIA DADAISTA. CINISMI SEMANTICI

1° Attorno a una palla fuoco sfreccia una sudicia sfera su cui vendonsi calze da donna e i Gauguin son quotati...

18° Un calcio a cosmo! Vive dada!!!

Walter Serner, Ultimo allettamento, 1918/20

Noi abbiamo diritto a ogni divertimento, in parole, forme, colori, rumori; ma tutto questo è una gran idiozia, che noi amiamo ed eseguiamo: un'ironia mostruosa, come la vita; la tecnica precisione propria dell'insensatezza definitiva e patente, intesa a mo' di senso cosmico.

Raoul Haussmann, Il travet tedesco s'adira

Hindendorf, Ludenburg... questi non sono nomi storici. C'è un solo nome di tal fatta e questi è: Baader!

Johannes Baader, Reclame per me stesso

Tutto deve vivere, ma con uno bisogna farla finita: il borghese...

Richard Huelsenbeck

Con dada il neokinismo calca per la prima volta le scene del Novecento. Attacca tutto quel che si prende «sul serio» - nell'ambito culturale e artistico come in quello della vita politica e civile. Nessuno ha mai fatto a pezzi così furiosamente l'Ésprit de sérieux quanto la baruffa dadaista. Nel nocciolo, dada non è né movimento artistico, né antiartistico, ma piuttosto una radicale «offensiva filosofica». Dada pratica l'arte dell'ironia militante. (3)

Dell'«arte-istituzione» (il conio è di Peter Bürger) dada assume solo quel motivo che aveva conferito all'arte dell'età borghese il suo momentum filosofico fatto di una libertà espressiva amoralistica. Ma già da tempo ormai l'arte nel suo nucleo non constava più di quel che - durante il suo neokinico stato nascente (lo Sturm und Drang settecentesco) - essa aveva rappresentato: il mezzo espressivo della «Verità». Quella che i dadaisti avevano davanti era una posa estetizzante, da guitti abituati a prendersi terribilmente, solennemente sul serio; era una religione di ricambio, un imbellimento artificioso dell'«orribile realtà capitalistico-borghese». I dadaisti, perciò, altro non fecero se non restaurare l'impulso filosofico che abita le arti - la loro volontà di verità - in opposizione al pittoresco, al vacuamente astratto e al finemente manierista. In un colpo essi, dunque, equipararono l'arte a quel che sprezzantemente definivano «artigianato»: imbellettamento innocuo, compiacenza verso esigenze circensi e assicuranti di «travet» piccolo-borghesi. Realtà, ci voleva! Ma la realtà, per gli esponenti dell'avanguardia, possedeva un sapore crudamente negativo (fu per questo che nel 1916 i dada zurighesi - quasi tutti bonaccioni, emigranti e antimilitaristi provenienti dalle potenze in guerra - poterono considerare loro avversari persino i pacifisti: questi contrapponevano alla realtà un mero ideale di pace ricadendo così nell'ignominia irrealista. Ecco, la cifra del cinismo moderno è qui, per la prima volta, evidente: dire di sì alla realtà in quanto realtà onde poter fustigare ogni mero «imbellettamento intellettuale».

Gli artigiani di tutta Zurigo, come un sol uomo, avviarono una campagna contro di noi. Fu bellissimo... a quel punto sapemmo con chi avevamo a che fare. Noi eravamo contro i pacifisti perché la guerra ci aveva dato l'occasione delle occasioni per essere, in tutta la nostra gloria. E i pacifisti erano allora ancor più educati d'oggi-gior-no, dacché ogni ragazzo scemo - deprecando i tempi coi suoi libri -vorrebbe sfruttare la congiuntura a suo favore. Fummo per la guerra, noialtri, e lo siamo tuttora. Le cose han da cozzare: e per arrivare quanto basta alla crudezza, molto ancora ce ne corre!

Queste le parole che Richard Huelsenbeck pronunciò a Berlino nel febbraio del 1918 durante il suo primo discorso dadaista in Germania. Sul piano morale, di un testo del genere, non se ne viene a capo. Prima occorre qualche esperienza di locuzioni ironico-polemiche, poi si può comprendere la procedura adottata da Huelsenbeck, che applica a un tema immensamente delicato una nuova tattica: l'arte del dichiararsi, in modo ironicamente osceno, d'accordissimo con quanto vi è di peggio. Con cinica eloquenza egli crea un Io al di là del bene e del male, un Io che vuol essere come la sua epoca folle.

Mentre Huelsenbeck parla, la guerra ancora infuria sui fronti. In quelle settimane i «valori» occidentali entrano in «fase di crollo» - proprio come il «fronte occidentale», proprio come il buon vecchio Ottocento: crolla un'intera epoca che verrà in seguito chiamata «età borghese». Nello scontro materiale della Grande Guerra, l'Europa ha vissuto il «ritorno del -rimosso»: la Bestia era di nuovo qui, rinata sulla pace ingannevole di un imperialismo travet. Lo spirito borghese di progresso si era rivelato un irrealismo; il suo denegato gli faceva ora eco in tremende deflagrazioni. Dopo Nietzsche furono i dadaisti i primi a tentare una assunzione in positivo di ciò che era stato rimosso e che ora faceva ritorno. Essi rinnovarono così il diritto artistico a un'espressione incoercibilmente «libera». (4) Tra la mentalità dei generali, seriamente «prò», e quella dei pacifisti, seriamente «contro», i dadaisti istituirono una terza posizione, «libera» da qualsiasi scrupolo, cattivissima: erano «pro per scherzo».

Dada deriva una parte della propria forza propulsiva dal sentimento che si ha volgendo al mondo uno sguardo

irriducibilmente sobrio. Insomma, ci si atteggia al pathos positivista. Inesorabili, i «nudi fatti» vengono separati dalle vuote formule e, dal loglio culturale, si discerne il grano della dura realtà.

Noialtri non facciamo propaganda a un'etica, che non esce dall'ambito ideale (dell'imbroglione)... Noialtri desideriamo metter ordine nell'economia e nella sessualità e ce ne infischiamo della cultura, che mai fu cosa da potersi palpare. Noi ne desideriamo la fine... Desideriamo che il mondo sia mobile, mosso, e che non già quiete ma irrequietezza sia: e via tutte codeste sedie, via tutti codesti sentimenti e nobile gesti...'

Nel Manifesto dadaista si legge:

La parola «dada» simbolizza il rapporto primitivissimo con la realtà circostante, col dadaismo una nuova realtà entra in vigore. La



DER BLUTIGE ERNST Arbeiten und nicht verz

SONDERNUMMER IV. DIESCHIEBER Senza parole.

vita appare un simultaneo intrico di rumori, colori, ritmi interiori che vengono assunti nell'arte dadaista con tutte le febbri e gli urli sensazionali, con la sua temeraria psiche quotidiana e l'intera, brutale realtà.

Nel dadaismo, per la prima volta consapevolmente, degli individui portano a compimento una rivoluzione copernicana - paradigmatica per la moderna soggettività - nel rapporto Io-Mondo: l'individuo kinico abbandona l'atteggiamento dell'artista-creatore tutto ripiegato su di sé (il genio), abbandona la gran posa del legislatore cosmico (il filosofo) o dell'uomo intraprendente, proiettato verso non si sa cosa; egli, invece, si lascia trascinare (in piena consapevolezza), dalla corrente di ciò che è dato. Posto che quanto ci trasporta sia brutale, ebbene anche noi lo saremo! Dada non ha in vista un cosmo ordinato. Quel che gli preme è la presenza di spirito nel caos. Sarebbe insensato assumere atteggiamenti da Grande Pensatore nel bel mezzo di tutta quella furia omicida come invece usavano fare le varie «filosofie della vita» di allora, con il loro teatrino di adontamenti pacati. Quel che dada chiedeva dalla vita era assoluta contemporaneità con le tendenze del proprio tempo: avanguardia esistenziale. Solo quanto di più avanzato poteva convivere sulla medesima linea temporale: guerra di mobilitazione e scatenamento; metodi distruttivi fin dentro le arti; antipsicologia e antiborghesia. Il pathos della verità, caratteristico di questa corrente, consiste nel sentire il proprio tempo dentro ai nervi, pensando e vivendo secondo il ritmo di questi ultimi. (5)

Emerge qui un'eco filosofica: dada precorre infatti alcuni leitmotiv dell'ontologia esistenziale heideggeriana che, per sua parte, condurrà a elevatissimo tenore concettuale la critica alla menzogna soggettivista della filosofia europea del dominio.

L'io non è signore del mondo, ma vive all'interno di quest'ultimo nel segno della Geworfenheit, dell'«Essere Gettato»; noi facciamo tutt'al più «pro-getti», ma anche questi sono nuovamente «progetti-gettati», sicché nei confronti dell'essere resta in vigore la struttura di passività ontica primaria. E infatti possiamo leggere:

Essere dadaista significa: lasciarsi gettare dalle cose, essere contro ogni sedimentazione; accomodarsi un attimo su una sedia significa aver messo la vita a repentaglio. (6)

Si potrebbe finire col pensare che l'ontologia esistenziale sia stata un remake accademico, una dadasofia (o dadalogia) — dove Martin Heidegger però avrebbe, con enorme successo, conteso al maestro Johannes Baader i panni del dada-in-capo. Il segreto di questo suo successo coincide con la ragione del «fallimento» dadaista: la seriosità. Al posto delle balzane panzane dadaiste e relativo sfavillamento d'individui «gettati» (e versati nell'arte della vita), al posto della satira politicizzante, la volata fu fatta da una *Geworfenheit* in doppiopetto.

L'offensiva dadaista ha due aspetti: uno kinico e uno cinico. L'atmosfera del primo è giocosa e produttiva, puerile e bambinesca, saggia, generosa, ironica, sovraneamente inafferrabile e realistica; la seconda evidenza invece forti tensioni distruttive, odio, riflessi altezzosi di ripulsa verso il feticcio borghese interiore, vi è poi anche molta proiettività e una dinamica degli affetti improntata a spregio e delusione, all'indurimento e alla perdita d'ironia. Separare i due aspetti non è semplice; entrambi concorrono a fare di dada un fenomeno multicolore e complesso che si sottrae a valutazioni semplicistiche o ai semplici approcci del sentimento. Anche nei confronti del fenomeno fascista il dadaismo mostra questa stessa ambivalenza. Nei suoi elementi kinici esso appartiene chiaramente all'antifascismo, alla logica e all'«estetica della resistenza»; in quelli cinici propende invece per l'estetica prefascista dell'annichilimento, e vorrebbe vivere fino in fondo l'ebbrezza della disintegrazione. Certo, il dadaismo combatte il blutigen Ernst, la trucida seriosità, che però si cela anche nel suo profondo, come traspare dagli aspetti aggressivi che pur connotano il dadaismo. E del resto ai dadaisti non riuscì affatto di condurre l'opera ironizzante fin dentro ai propri argomenti: nel loro atteggiarsi ironico non poco era il residuo di distruttività (e molta resistenza potremmo d'altro canto individuare in quel loro modo di lasciarsi portare dalla corrente).

La dadasofia sviluppa qua e là visioni mistico-ironiche che

celebrano la vita nella sua pienezza integra, anche se poi lo fanno con un tono di caricata disperazione; disperazione che si può desumere dai proclami del dada-in-capo Johannes Baader:

Dadaista è un essere umano che ama la vita in tutti i suoi imprevedibili aspetti e sa e dice: «La vita non è solo qui, ce n'è là, là e là: lalallerà!». Il vero dadaista domina (?) anche ogni registro (!) delle espressioni umane, partendo dall'autopersiflage grottesco fino al più santo verbo del divin ufficio che si celebra sulla sfera terrestre, la quale è maturata e appartiene a tutti gli esseri umani... (7)

Ancorché in siffatti inni gigantomaniacali del dada-in-capo Johannes Baader (che si fece proclamare «Presidente Dell'Universo») compaiono anche tipici tentativi di un più complessivo «dire di sì» nel cui segno l'ironia dadaista ben s'accorda con il lato kinico della religiosità (e qui bisognerebbe riandare alla ricezione del mistico presso i dada e specialmente in Hugo Ball).

Nel dadaismo si sperimenta una provvisoria filosofia del «sì», che prende le mosse soprattutto dall'energia concreta, istantanea, volubile e creativa dell'individuo dada. «Dire di sì» si riferisce allo stato del mondo (che viene ironizzato), ma ancor più all'istante vissuto, nel quale si compie il miracolo di un eterno, fugace attimo presente e il paradosso esistenziale di una «durata» interiore che le turbolenze cosmiche attraversano lasciandola intatta. (8) Affinché tale elemento vital-dinamico possa emergere a tutta grandezza, la sovrastruttura culturale va demolita. In tal senso i dadaisti, spesso, vedranno persino nell'espressionismo solo un'appendice dell'idealismo tedesco («vomitevole offuscamento delle cose, detto espressionismo»).

Il primo espressionista - un essere umano che inventò la «libertà interiore» - fu quel sassone, mangione e beone, di Martin Lutero. Ebbene, costui portò la svolta della Protesta tedesca nelle secche di un'ineffabile «interiorità» (leggi: ipocrisia): gioco di birilli fatto di mali immaginari, abissi e potestà dell'«anima»... (9) la portò nelle secche di una servile docilità verso i superiori; insomma: il padre di Kant, Schopenhauer e dell'odierno cretinismo artistico che se ne sta

li, impalato, a fissare il mondo credendo in questo modo di superarlo.

Quel che qui risuona è realismo kinico alla maniera nietzscheana - identica anche la componente d'odio antiprotestante. Il si dadaista alla realtà e alla realizzazione bada poco a quel che pensano gli esperti, i conoscitori, gli snob e i critici. Il dadaismo può intendersi come preludio di un'emancipazione del diletterismo basata sul principio secondo cui la gioia creativa è più importante di un buon risultato. L'eccellenza rappresenta un mero «di più» rispetto alla genuinità: non le durevoli opere contano, ma l'istante della loro intensa realizzazione.

Altro motivo nietzscheano - l'eterno ritorno del medesimo - fa la sua comparsa nella dadasofia. Ampie dimensioni storiche vengono passate in rassegna nel brillante sketch E fu dada a liquidarlo. Trialogo tra esseri umani (Durch Dada erledigt. Ein Trialog zwischen menschlichen Wesen, pp. 110-113).

(...) dada è sempre esistito, nell'antico Egitto proprio come in Europa e in Messico. Il dadaista - mio caro dottor Smartney - è indipendente dal fattore temporale (...)

(...) viene sempre nuovamente generato e si trasmette insieme alla catena delle generazioni: dada è una quaestio squisitamente metafisica (...)

(...) dada è il Grande Verificator de' Reni nonché un Pifferaio Acchiappamoralisti (...)

Costoro lo considerano visione religiosa di una setta vetero-egizia - ma dada fece la propria comparsa anche in India. Già i Sivalioti della Man Mancina lo praticavano. Nell'epos di Gilgamesh - nell'antica civiltà assira - Lei troverà un'allusione all'omosemiosi tra cosmogonia e dada. E nei misteri dionisiaci Lei avrà i suoi bei dada non meno che nelle divinazioni dei sacerdoti di Dodona (...)

Dada: la Grande Ironia che entra in scena come una tendenza, senza essere tendenza alcuna (...)

Dadaista fu il maniaco sessuale Alton che notò sul suo diario: Killed today a young girl, it was fine and hot (...)

Dadaista fu Manolescu quando apparve alla corte imperiale prendendovi alloggio in veste di principe senza sapere per cosa avrebbe poi pagato il conto. Dada è la faccia americana del

buddismo (...)

I documenti dadaisti sono sempre dei falsi (...)

Che il pensiero dadaista rifugga dal farsi riassumere in una formula deriva dalla struttura istantaneistica del suo essere.

Un moto continuo fatto di avanzate, salti, affondi essenzialmente non riassumibili. La cosa stessa è il suo proprio compimento (idea che, peraltro, domina l'intera filosofia della riflessione, specialmente in Fichte e Hegel). Discorrere «sopra» la coscienza dadaista significa, quasi automaticamente, scaderne al di sotto. E seppure qui si tenterà di produrre qualche giudizio generale su tutto ciò, occorre avvertire chiaramente che l'«oggetto» non sono i documenti, ma il metodo dadaista.

È una procedura, la loro, che chiamerei negazione riflessiva. In altre parole, si tratta di una tecnica di turbamento del senso, di metodo del nonsense. Ovunque emergano Valori Fissi, Significati Superiori e Sensi Profondi, li dada sperimenta azioni di disturbo. Dada ci fornisce una tecnica esplicita di «disillusione del senso» - e con ciò si colloca in un più ampio spettro di cinismi semantici con i quali la demitologizzazione del mondo e della coscienza metafisica approda al suo stadio estremo e più radicale. Dadaismo e positivismo logico (10) sono parti di un processo che destituisce di fondamento ogni credenza in concetti universali, (11) formule cosmiche o ricette totalizzanti. Entrambi si sono impegnati in una sorta di smaltimento dei rifiuti derivanti dall'ormai degradata sovrastruttura ideale europea. Per i dadaisti (appartenenti a una generazione che solo fino a poco prima si sarebbe timebondamente genuflessa al cospetto di qualsiasi crosta ribattezzata Arte, Capolavoro, Cultura e Genio) quella fu, anzitutto, la grande occasione di repulisti mentale verso il passato. Negarono la «spazzatura» del loro credo artistico, del loro modus vivendi precedente; era una tradizione in cui non potevano più «stare», quella di conferire un senso con l'arte elevando l'ordinario al rango di significativo. Nei confronti di questa discendente parabola vitale, dada trova parole corrosive, soprattutto quando si tratta di attaccare l'«ultima» corrente artistica, l'espressionismo:

No, signori miei, l'arte non è in pericolo - l'arte invero non

esiste più. E' morta. Dopo aver rappresentato l'evoluzione di ogni cosa, dopo aver circondato di beltà Sebastiano Muller col suo naso bitorzolo e le sue labbra suine e il venusto parvente che scaturisce da un sentimento vitale sereno e solare (!) - dopo tutto ciò nulla ci soccorre a elevarci (...) nulla più (...) L'incapacità assoluta (...) ecco cos'è l'espressionismo (...) Il monsù Travet dedito a penna o pennello ha potuto riapparire a sé in veste sacrale, ha potuto escrescere oltre se stesso in un'indefinita pennichella cosmico-generale: o tu, espressionismo, rivoluzione mondiale del romantico mentir (...) (12)

Non a caso, questa posa violentemente antiartistica o, per così dire, «pulcro-clastica» ha conosciuto nel 1968 un nuovo apogeo quando la nuova sinistra si «è ripartorita» nell'attivismo, nello happening, nel go-in, nel love-in, nello shit-in di una coscienza kinica in versione corporeo-dadaista.

Dada non si ribella all'«arte-istituzione» della borghesia. (13)

Dada si rivolta contro l'arte come tecnica di produzione di senso. Dada è una «contro-semantic». Respinge lo «stile» in quanto simulazione di senso così come rifiuta il falso «imbellettamento» delle cose... Essendo una «contro-semantic», il dadaismo disturba sistematicamente non già la metafisica, ma il parlare di metafisica: il territorio metafisico verrà ridestinato a ospitare delle sagre festose dove tutto è permesso fuorché le «opinioni». L'«ironia della vita» (Haussmann) va recuperata tramite l'ironia dadaista. Persino il «dadaismo» (inteso come stile) rappresenterebbe di per sé un regresso - ed esattamente su questa falsariga è proceduta la storia dell'arte sequestrando dada per riallinearlo nel museo delle «tendenze». E proprio in previsione di ciò, Haussmann disse che lui, in realtà, era un anti-dadaista. Una procedura dada non può «sedersi» e ogni Stil (cioè: «stile», «tendenza») è Stuhl ossia: «sede», «sedia», «trono», «cathedra» (ma anche «defecazione» ecc.). In tal senso dada concepisce se stesso addirittura come «tecnica esatta» dicendo sempre e metodicamente di no ogniqualvolta compaia un «Senso Cosmico» incapace di ammettere la propria in-sensatezza. Ogni supporre, ogni idealizzare viene «tolto» nel moto dello spirito:

montaggio e smontaggio, improvvisazione e ritrattazione.

Il cinismo semantico dadaista entra nella sua fase più acuta sotto la penna di Walter Serner, che Th. Lessing definì «Mau-passant tedesco». La sua riscoperta negli ultimi anni mostra come anche in Germania si sia formato un pubblico con un'accresciuta sensibilità per i cinismi che, nella propria propensione per Serner, tradisce un immoralismo reso fin troppo acuminato dalla sua stessa capacità di comprensione per le varie malvagità ad alto tasso di consapevolezza e di tipo purtroppo necessario. Di Serner è quell' Ultimo allettamento (Letzte Lockerung), una quarantina di pagine in prosa inaudita da lui composte durante l'ultimo anno di guerra ed edita nel 1920, presso Paul Stegmann, editore in Hannover, che ospitò lo scritto nella collana «Die Silbergaule» («I ronzinelli d'argento»), una raccolta di miniature poetico-filosofiche commiste a Kulturkritik e cianuro di potassio). Non esiste miglior postazione da cui osservare con tanta aspra chiarezza cosa mai significhi l'Aufhebung, il superamento, lo sfondamento violento e insieme giocoso di ogni senso e significato cultural-filosofico-artistico. Questa prosa si batte in modo brutale ed elegante. Serner presenta una teoria dei giochi linguistici di fronte alla quale quella wittgensteiniana appare un esercizio per «analitici banali». (14)

In codesta Lockerung, in codesto allettamento traspare anche lo scatenarsi di una certa tendenza suicida; l'aggressività intellettuale non si manifesta solo all'esterno e non mette in luce solo una critica delle civiltà di dimensioni spettacolari. Serner, il più «pensatore» fra i dadaisti, si era premunito di una spiegazione per il fatto che l'odio dada contro la cultura puntava in realtà verso l'interno, verso la «cultura-in-me», un tempo «posseduta» e che ora appariva del tutto inutile:

Proposta vantaggiosa: prima di prender sonno, immaginatevi con la massima precisione lo stato psicologico terminale di un suicida, risoluto a scandagliare la propria identità mediante una pallottola (...). (15)

I contenuti non contano più, perciò non resta altro se non un istante di disperata intensità, un'identità di suicida ormai postosi «al di là» di tutto. Esistenza come Essere-per-la-mor-

te... Dopo di che non sussiste più alcun dubbio sul fatto che dadaismo ed esistenzial-ontologia heideggeriana condividono una sotterranea e comune fonte d'ispirazione. Ove il senso ha toccato il suo zero assoluto, resta solo ancora un patetico disprezzo per il senso stesso, una nausea onnicomprensiva verso la «positività»: «Le visioni del mondo sono mescolamenti di parole» (p. 5). (2) Con buon positivismo, Serner si guarda dentro la testa trovandovi parole e frasi prive di nesso. Tale sconnessione è da lui proiettata sul mondo e questi, in conformità con essa, non può più considerarsi un «cosmo». Conseguentemente, la contro-semantiche dadaista diviene una contro-cosmologia. E guarda con sospetto all'essere umano nel suo rammendare Weltanschauungen e concezioni d'ordine. All'inizio era il caos e in esso gli uomini - per debolezza e aridità di senso - proiettarono un cosmo onirico:

E poi, sopra a questo caos di sporcizia ed enigmi, ficcarci un bel cielo salvifico!! Ma grazie! In nome di ciò (...) si essudano filosofie e romanzi, si imbrattano quadri, si sfardazzano statue, si guaiscono sinfonie, si dà il «pronti-via» alle religioni (...) Che ambizione commovente - tanto più che codeste asinerie piene di vanità sono profondamente (i.e. molto profondamente nelle contrade tedesche) fallite, fallite su tutta la linea. È tutto sconclusionato!!! (17)

Qui viene alla luce una delle ingenuità del primo positivismo: il mondo è concepito come un brulichio di «fatti» che impazzano come le proposizioni nelle menti dei positivisti logici.

Questi però - a differenza di Serner che tenta di superare l'insopportabile affermandolo - un tale caos di proposizioni scoordinate non lo sopportano. E perciò, alle loro Tatsachen, ai loro fatti, essi prescrivono rigide ortopedie logico-formali. In linea di principio sono tutti quanti dei caotologi. Tutti costoro mettono in conto una priorità insostenibile del disordinato, dell'ipercomplesso e dell'insensato; la semantica cinica (fino a Luhmann) non può che mettere ordine sul conto dell'arbitrarietà culturale o della coazione sistemica.

Con Serner vediamo l'altrove serena dadasofia mutarsi di botto in un romanticismo algido e privo di humour. Un romanticismo connotato da totale assenza d'ingenuità. C'è in esso il timore di vedersi colto in un gesto ingenuo o di pura

dedizione. Malignamente va rigirando la riflessione dentro le proprie dure carni. Alla rovina generale dell'epoca è contrapposta non già la ricerca di una vita nuova e migliore, ma il tentativo di contrastare tale dato di rovina con una miseria voluta, «alta», da lasciar sovraneamente cadere sul tavolo come un asso di briscola. Così si ammantava questa coscienza non paga dall'es-ser disperata, che eleva a meta ultima del proprio autoisolamento la volontà di durezza. Serner, sconsolatamente, conduce un'autoriflessione in cui, con rapidi scarti, prese di distanza e glosse saccenti, esercita l'arte di elevarsi e oltrepassare in diffidente ira ogni pensiero «positivo». Autoesperienza e autodistruzione convergono qui ad unum. Tutto è rabbia: espressa - ma non scaricata:

Arrabbiato: è questo dunque il vivente in sé e per sé? Certo: nella rabbia troviamo soprattutto franchezza; certo: possiamo sopportare ogni altra cosa, solo che la rabbia resti celata o che si simuli signorilità (...) Eppure: assenza di senso pervenuta al suo punto supremo è rabbia, rabbia e rabbia (ben lungi, ancora, dall'aver un senso) (...) (18)

Come si vede, c'è una linea sotterranea che attraversa tutta la «cultura dell'odio» del nostro secolo, partendo dal dada per giungere sino ai movimenti punk, -alla gestualità necrofilo-robotica di certa new-wave ecc. Poi eccoci al manierismo della rabbia, che pone una sorta di Grande Io su di un piedistallo dal quale il mondo - nauseante nonché incomprensibile - può venire agevolmente disprezzato. Descrivere questi ambiti di riflessione della moderna co-scienza infelice è cosa urgente e necessaria in quanto anche il fenomeno «fascismo» (nel senso di nichilismo militante) trova in essi il suo humus. Persino nella scemenza manifesta dell'ideologia nazista si cela, strutturalmente parlando, una certa «dimensione raffinata». Nella misura in cui il suo show era cinico, dada condusse una battaglia per la sovranità della coscienza infelice nonostante il suo senso di nullità, una battaglia di Bei Gesti nonostante lo svuotamento interiore. Il cinismo semantico va di pari passo non solo con tendenze suicide, ma pure con il rischio della reazione isterica, come evidenziato dalla paradossale «sensualità» del fascismo che in ambito politico celebrò una

spettacolare risurrezione del «Senso Supremo» con cui imbiancare i sepolcri di un nulla intuito da tempo. Nell'isteria agisce una volontà di sfondare i meccanismi d'autocontrollo di un Io quotidiano ormai esanime. Riprendendo un perfido aforisma lacaniano, si può dire che, se ancora si regge in piedi, è solo per amore della ricerca di un padrone da tirannizzare. Quella scintilla d'isteria politica, attiva nel movimento dadaista, possedeva pur sempre una componente reale; infatti il padrone che dada cercava per riempirlo di botte, era un padrone che esisteva davvero, al di fuori della dada-coscienza: era l'imperialismo borghese; e come tale, questo padrone guerrafondaio superava per danno ogni benché maligna ulcerazione. L'isteria fascista - invece - il padrone da tirannizzare, addirittura, se l'inventò: dipingendo a tinte fosche una immaginaria congiura «pluto-massonico-giudaica» mondiale che giustificasse l'annientamento di un popolo la cui esistenza — per converso - non era mero frutto dell'immaginazione.

L'ultimo allettamento di Serner fu, in realtà, solo il penultimo.

Per quel che si sa, egli, durante tutta la sua vita, non lasciò cadere mai una sua maschera di gentleman. Invero, Serner vide il mondo degradarsi in una «miseria cagna», per dirla con Càstner, ma dal calice di quella miseria lui stesso non bevve, persino nei suoi gialli più meandrici e raffinati proprio «da cani» si legge la cifra del dominus (ben più che del canis). (19)

Ben più strettamente legato al segreto del piacere polemico di marca kinica si tenne invece il dadasofo Raoul Hausmann, capace d'attaccare briga senza cadere nell'autodistruzione. Consapevolmente, egli si orientò verso più salubri forme di distruttività simbolica, verso la «vigilanza del ridere, dell'ironia, dell'inutile», verso il «gaudio d'orfica insensatezza» (p. 50).

Così abbaiano i cani diogenei.

Excursus 1. Crepuscolo simulato

So benissimo cosa vuole questa gente: il mondo è variegato,

insensato, pretenzioso e intellettualmente gonfiato. E questo, loro, lo vogliono dileggiare, spiegare, negare, distruggere. Se ne può senz'altro parlare... Chi odia così profondamente, già dovette aver molto amato. Chi vuol negare il mondo, deve aver abbracciato quel che ora va incendiando.

Kurt Tucholsky, Dada, 20.7.1920

In Tucholsky i dadaisti trovano il loro primo psicologo apparentemente benintenzionato. Il quale, volendo separare il grano dal loglio, fini alla maniera dei divulgatori col giustificare e banalizzare. Tucholsky ritraduce il superamento dadaista nel linguaggio della «serietà»: è quel che lui chiama «capire questa gente». Che poi sono - come noi tutti - persone deluse da questo mondo cattivo, con la differenza che loro si «allargano» più di quanto facciamo noi altri. I fenomeni dadaisti berlinesi - di cui qui si parla - vengono letti da Tucholsky come sintomi di una grande perdita affettiva a causa della quale il Sì verrebbe convertito in No, e l'amore in odio. Attraverso il suo meccanismo psicologico, tutto pare adesso riaggiustarsi. Infatti, se il negativo rappresenta davvero solo il rovesciamento del positivo nel suo contrario, bisognerà prenderne atto, e così «se ne può senz'altro parlare». Il giornalista incline allo psicologismo stabilisce in qual modo si debba trattare la negatività. Certo, anche lui conosce - e fin troppo bene - l'ironia, ma quella sua maniera di togliere peso alle cose segue una strada, come dire, melancholica. La possibilità di un'ironia davvero aggressiva non viene presa in seria considerazione. Avviene così che la res devulganda ne esca, per l'appunto, immalinconita: «se da questo club sottraiamo le contraffazioni non è che poi ci resti una quantità di cose così tremenda» (p. 125).

Ma chi ha mai detto che le contraffazioni vadano «sottratte»?

In questa formulazione il serio fraintendimento tucholskyiano impaccia il suo autore. La contraffazione inerisce in modo essenziale al metodo dadaista; contraffazione e stupefazione vanno qui di pari passo convergendo verso una scossa provocatoria della vigilanza. Dada è, per così dire, tutto quanto basato su un terreno di realismo contraffatto, su cui

viene a profilarsi una tecnica dell'illusione, della disillusione e dell'auto-disillusione. In quanto metodologia della contraffazione (di sensazioni turbate e simulate), dada mostra ironicamente il funzionamento dell'ideologia moderna; istituire valori e far finta di crederci, ma mostrando nel seguito che si è ben lungi dal ritenerli credibili. Con tale autosuperamento della Weltanschauung (definita appunto un «mescolamento di parole»), dada denuncia il *modus operandi* della coscienza moderna e di tutte le sue note millantazioni di senso. Tucholsky non può - ma soprattutto non vuole - vederlo. Egli postula ancora un senso obiettivo. Così facendo sottovaluta l'oggetto che vorrebbe spiegare. Non vede che i metodi della *reclame*, della propaganda politica, delle Weltanschauungen attivistiche e neoconservatrici, dell'industria del successo e dell'intrattenimento ecc. vengono esposti davanti alla nostra intelligenza come si potrebbe esporre una scatola di utensili o, meglio, come una grammatica. "Dada contiene infatti un manuale pratico della simulazione. Senza una dottrina della simulazione, della seduzione, dell'inganno e dell'illusione, alla coscienza moderna è del tutto preclusa una comprensione adeguata. Può suonare preoccupante che Tucholsky abbia guardato all'ascesa del nazionalsocialismo - fino alla vigilia della sua presa del potere - ancor sempre dal punto di vista «ironico-serio»; egli, con disprezzo, denuncia l'imbecillità, l'imbranamento mentale dei nazisti, le loro simulazioni e mosse e pose smargiasse. Fino all'epilogo questo è il tenore dell'elzevirismo antifascista di Tucholsky, capace di ben altrimenti acuminare asperità. Acuminatezza che qui invece manca in quanto manca una reale comprensione del fenomeno. Come ogni altro vessillifero della serietà malinconica, neppure Tucholsky riesce a sviluppare un penetrante approccio all'«ideologia riflessiva», alla simulazione e all'opinione inautentica. (Ben diversamente, invece, Bertolt Brecht, il quale ha saputo fin da subito pensare i pensieri del nemico, «barcamenarsi», andare a tempo, scatenarsi e insieme trattenersi.)

Il moralismo politico di Tucholsky trova chiarissima espressione nelle sue note sul procedimento penale celebratosi presso la seconda sezione del Tribunale di Berlino durante l'anno 1921, imputati cinque esponenti dada. Il dibattito

verteva attorno a una tavola satirica di George Grosz intitolata *Gott mit uns* in base alla quale - essendovi «raffigurate caricature (di soldati) di (...) inaudita brutalità» (p. 127) - sporsero denuncia alcuni elementi delle forze armate. Gli imputati -Baader, Grosz, Herzfelde, Schlichter e il gallerista Burchardt, delusero le attese degli osservatori di sinistra: anziché rivendicare, tentarono di farla franca abbassando la cresta.

Cinque esseri viventi sul banco degli imputati e tra di loro un uomo: Wieland Herzfelde. Fu l'unico, qui, a dire quel che si doveva senza rinculare (...) Nessuno dei giovinotti aveva gettato sassi sui vetri (...) Per quanto attiene Grosz: ebbene, non so dire se la fiacchezza della sua difesa debba ricondursi al fatto ch'egli non sa parlare (...) L'arringa difensiva, pronunciata da Grosz, gli ha salvato la pelle, ma fu annichilente per lui e i suoi consorti. È tutta qui dunque, cari miei, la vostra difesa! Non fu così che la voleste? (pp. 128-129.)

Ci si può davvero chiedere se Tucholsky non segua qui una psicologia moralistica piuttosto antiquata. Coerenza fino alla galera e politicità alla grande? Più «identità», più rivendicazioni e pene più lunghe? Ma, insomma: non s'accorge che l'ideologia dominante vuole la stessa cosa, e cioè l'isolamento di chi commette reati d'opinione? Come se il capro espiatorio non svolgesse una funzione propagandistica a favore del suo avversario politico... In ogni caso è strana e notevole l'istanza tucholskyiana di maggior «carattere» (20) dato che si riferiva a persone più o meno consapevolmente impegnate nel dispiegamento di una strategia ironica. Anziché trarre profitto dalla nuova arte del «superamento», Tucholsky puntò sulla gravità melanconica. Gli sfuggì in tal modo un'esperienza che - nel 1933 - avrebbe potuto risparmiargli certe sorprese. Perché a trattare i fenomeni simulatori come qualcosa da cui prescindere, si resta ciechi al pericolo fascista, ancorché (potenzialmente) campioni del mondo d'antifascismo.

Con sguardo un po' più netto, tale problematica simulatoria fu colta invece da Klaus Mann. Però anche la sua fu un'ottica difensiva:

Dai nazi, per i quali ogni cosa (dal loro «Nationalismus» fino al loro «Sozialismus») è mossa tattica (leggi: simulazione, trucco e imbroglio) noi vogliamo differenziarci innanzitutto per il fatto che, quanto da noi viene detto, noi l'intendiamo seriamente; noi pensiamo davvero le parole e le idee con cui cerchiamo di propalare la nostra causa. (21)

Klaus Mann fu uno dei primi a cogliere in tutta chiarezza le componenti ciniche della «ideologia» nazionalsocialista. Nel suo noto romanzo *Mephisto*, Mann sviluppa esplicitamente quest'affinità spiritual-simulatoria dell'attore con il politico nazista. Resta tuttavia da chiedersi se l'antitesi a tutto ciò - prospettata con quel suo «intendiamo seriamente» -, Klaus Mann stesso poteva davvero intenderla seriamente. Ma quale antifascismo, quale antinazismo e quale antinichilismo sarà mai quello che fonda la sua essenza nell'essere più sicuro di qualcun'altro, o sul fatto di sbandierare «controvalori» presentandosi nelle vesti di «persone serie» solo per non sembrare, come invece gli altri, dei cinici? L'antinichilismo di per sé non coincide con un mero «nichilismo ostacolato».

Grosz - che nella sua prima fase produttiva aveva scaricato quanto d'odio vi era in lui - descrisse molto più tardi il nesso tra nichilismo e engagement (inteso come antinichilismo).

Volevamo di più. Ma che cosa fosse codesto «di più» noi mica lo sapevamo dire chiaramente; trovavamo, io e molti amici con me, soluzioni nel negativo puro, nella rabbia d'esser stati ingannati e nel rifiuto di tutti i valori sino ad allora tramandati. E così continuammo il nostro iter, sempre più verso sinistra.

Ben presto mi trovai immerso nell'attività politica. Tenevo comizi. Non che avessi qualche profonda convinzione da estrinsecare: c'erano militanti ovunque, a ogni ora del giorno, e io dall'esperienza non avevo ancora imparato nulla. I miei comizi erano uno stupido scimmiettamento di verbosità tribunizie, ma quando sgocciolavano di bocca a uno come Honigseim si poteva anche far finta d'andare in estasi. E sovente il tuo stesso bla-bla si impadroniva davvero di te già per il solo rumoreggiamento, per quel sibillare, cinguettare, ruggire che produceva (p. 115).

All'adorazione delle masse non ho mai preso parte, nemmeno nei tempi in cui facevo finta di credere a certe teorie politiche... (p.111). (22)

Occorre però dire che parla così un Grosz diverso, che - dadaisticamente parlando - durante l'esilio americano, s'è «seduto»: seduto sia fuori che dentro. Resta importante, in questo documento, il fatto che esso ci è stato lasciato da un testimone il quale, dopo aver traversato l'intero ciclo (negativismo, attivismo politico e ritorno), ne ha potuto parlare da sopravvissuto: mentre Grosz s'apprestava a stendere queste sue memorie, entrambi i critici della simulazione, Tucholsky come Klaus Mann, si erano tolti la vita da tempo.

Excursus 2. Cani di ghiaccio. Per una psicoanalisi del cinico

In ognuno latrano i cani di ghiaccio.

Ernst Toller, Opta, noi viviamo!, 1927

Coincidenza degna di riflessione: mentre - il 30 gennaio del 1933 - il nazionalsocialismo giungeva al potere, fu in libreria il fascicolo «gennaio-febbraio» della rivista «Psychoanalytische Bewegung», nella quale un allievo di Freud, Edmund Bergler, presentava la prima parte del suo saggio dal titolo Per una psicoanalisi del cinico (la seconda seguì sul fascicolo successivo). Se trascuriamo alcune annotazioni di Freud, Reik e altri, si trattava del primo e più corposo contributo proveniente dal movimento psicoanalitico per lo studio del fenomeno «cinismo». Accanto a questa curiosa costellazione epocale si può fare una seconda constatazione: ecco un autore alle prese con un tema assai scottante per la professione dell'autore medesimo. Infatti, lo psicoanalista, parlando di cinismo, tratta una tematica intimamente legata alla psicoanalisi; nel 1933 poteva senz'altro accadere, a un analista, di essere trattato come favoreggiatore d'immagini ciniche e pornografiche sull'essere umano (rimproveri che, miscelati al termine «ebreo», potevano costare la vita). Insomma, davvero

questo psicologo osò entrare, nella fossa dei leoni. Vi è addirittura un passaggio in cui Bergler tradisce un forte adombramento cinico, ed è, per l'appunto, dove si premunisce contro il rimprovero secondo cui anche la psicoanalisi, con la sua opera di disvelamento dei meccanismi interiori, sarebbe imputabile di cinismo. La psicoanalisi è pur sempre una «scienza seria», e la scienza non può fungere da «assicurazione a vita sulle illusioni» (p. 141). Del resto l'interesse bergleriano gravita intorno a personalità dalle spiccate tendenze ciniche, come dimostrano i suoi studi di psicologia del profondo dedicati a Napoleone, Talleyrand, Grabbe e via di questo passo. Che le sue riflessioni siano motivate dall'attualità di allora pare evidente ed è confermato anche dall'impiego di paradigmi testuali (come il romanzo *Fabian* di Erich Kastner, edito nel 1931) nonché da esempi tratti, ciascuno, da un passato assai prossimo. Lo studio menziona in chiusura alcuni casi dai quali traspare che Bergler credeva di aver identificato in certi suoi pazienti i tratti del «cinismo», di regola consistenti in manifestazioni di aggressività ai danni dell'analista, cioè di Bergler stesso. Si può quindi legittimamente asserire che tali considerazioni psicoanalitiche sul cinismo sono nate da un fitto intreccio di stimoli e motivazioni allora attuali, che collocano con netta precisione il testo nell'istante storico della sua stesura e nella situazione professionale del suo autore. Il quale autore, come s'è accennato, respinge l'accusa di cinismo mossa al suo *métier*, diagnosticando per converso un complesso cinico in alcuni pazienti che lo hanno aggredito (*moral insanity*)?. Nessun dubbio, quindi, che ci troviamo ben in mezzo alla questione, ancorché si discetti su di essa «obiettivamente».

Salta agli occhi l'eccezionale rilievo con cui l'analista proclama il cinismo o, meglio, i «meccanismi cinici» essere una manifestazione dell'inconscio e dell'«infantile» perdurante in età adulta. L'intera gamma dei fenomeni cinici viene portata all'incasso - con gran gesto - come psicopatologia. Solo 4 delle 54 forme e varianti ciniche elencate vengono da Bergler riconosciute come manifestazioni «conscie» e — quando non risultino liquidate come «piatte» o «insignificanti» - lasciano presupporre l'esistenza di «pesanti nevrosi».

Il cinismo, così Bergler, rappresenta uno di quei modi

mediante i quali trovano una via d'evacuazione psicologica i soggetti affetti da forti ambivalenze (odio-amore, disprezzo-venerazione ecc.); il «regolamento dei conti» cinico viene di conseguenza posto sullo stesso piano dei classici meccanismi nevrotici come le difese d'ordine isterico, malinconico, raptoattivo, paranoide e criminale (!). Nel cinismo può esprimersi il lato negativo dell'ambivalenza. Non è questa, da sola, a caratterizzare, però, il «regolamento dei conti» cinico. Vi si debbono aggiungere un «inconscio desiderio di punizione», estremamente virulento, con componenti masochiste ed esibizioniste (ciò sebbene i «parlatori» cinici di sesso maschile possano risultare notevolmente pudichi). Nella verbalità cinica sarebbe attiva una coazione simile alla dinamica psicologica della «confessione compulsiva» di cui parla Reik: il soggetto sa di ledere i severi comandamenti del Super-Io, ma non può farne a meno, e così procede al disbrigo di tale conflitto interiore mediante una fuga nella verità che viene ora «confessata» con un surplus aggressivo. Il cinico attacca il mondo esterno per risolvere un «conflitto interiore». «Colpisce gli altri, ma è la propria coscienza che intende» (p. 36).

Tuttavia il cinismo, con la sua faccia mordace-umoristica, è contemporaneamente anche un metodo per trarre piacere; e ciò in settuplice modo: giacché il cinico - mediante le sue stupide annotazioni - si libererebbe, almeno temporaneamente, dal senso di colpa; giacché, poi, si compiacerebbe dell'ira altrui; (23) giacché godrebbe della propria tendenza esibizionista; giacché aiuterebbe ad acquistare distanza; giacché potrebbe insorgervi una libidine narcisistica nel mietere ammirazione mediante formulazioni spiritose; giacché, inoltre, le battute sono proprio divertenti; e, infine, giacché le tendenze infantili (fantasie di grandezza, precoci tendenze «anali» e sessuocini-smo infantile contro la madre-puttana, cioè, in generale, le varie cicatrici del conflitto edipico) trovano di che scaricarsi.

Il cardine di questa interpretazione del cinismo risiede nella precorrente teoria psicoanalitica del Super-Io, la quale concepisce l'homo sapiens come una sorta d'animale perennemente accoccolato ai piedi di un Super-Io supremo, esigentissimo, sovrumano, traboccante di ordini e minacce.

Eppure è curioso che un analista - che per professione si occupa della relatività culturale del cosiddetto Super-Io (espresso dal cinismo) - non osi poi condurre a fondo la riflessione su codesto concetto di Super-Io: come se ai piedi del Super-pater Freud la perspicacia si fosse, appunto, accoccolata. È curioso perché Bergler commenta dei fenomeni in cui il Super-Io, manifestamente, si mostra incapace di farsi valere per quello che concerne il comportamento cinico. (Neanche il Super-Io è più quello di una volta?)

Pare che su tutto ciò Bergler s'avvii a fornire una spiegazione, seppur controversa. Il cinismo rappresenta un fenomeno attinente alla «dialettica della cultura» e la psicoanalisi - essendo di necessità, in quanto teoria dei processi inerenti l'animo umano, anche un'antropologia culturale - non può alla lunga fingere che fenomeni della nostra cultura quali il cini-smo possano venir trattati sul piano di una interpretazione meramente psicodinamica. Questo costituisce, invero, il tema su cui la psicoanalisi va verso il proprio «superamento». Si deve cogliere la vita psichica individuale muovendo dal versante culturale almeno quanto si coglie la cultura dal versante psicologico. La nozione universale di un Super-Io esigente e atemporale risponde a una finzione analitica del tutto superata. Nella maggior parte dei casi portati da Bergler - alcuni dei quali davvero avvincenti (e già solo per questi la lettura vale la pena) - rappresenta una violenta forzatura asserire che meccanismi sottesi alle manifestazioni ciniche sfuggirebbero ai loro autori. Costoro sanno quel che dicono, e non lo dicono tanto in forza di meccanismi «inconsci», quanto piuttosto perché si sono accorti di contraddizioni reali. Sovente essi portano a galla, in modo cinico, una contraddizione, oppure danno unicamente fiato a una delle molte varietà di malafede. Non c'è bisogno di scomodare l'inconscio. La partecipazione consapevole dell'Io agli immoralismi oggettivi o alla evidente frammentazione delle morali, forniscono una spiegazione molto più efficace di quanto non possa la psicologia del profondo, tuttavia c'è un passaggio in cui l'analista estende la sua angolarità:

La marea montante di rimorsi fobici che inonda l'intera nostra cultura conduce - anche là (ed è il caso del cinismo)

dove gli esseri umani tentano, concettualizzandoli, di disfarsi dei loro laccioli - all'istituzione di null'altro (!) che un compromesso con il Super-Io. (24)

Non ci si allontana di molto dalla realtà affermando essere i cinismi del profondo anche un prostrarsi davanti al Super-Io, un venire a patti con la voce interiore della coscienza. «Non tutti quei che di lor catene ridono, poi si dicano liberi», insegnava un poeta-filosofo. Eppure, il fatto che gli esseri umani versino un tributo al Super-Io proprio nel mentre compiono quest'irrisione, è grottesco.

Eh, già: «Non ci s'allontana di molto dalla realtà». Meglio di così non si poteva dire; ed è un bel passo avanti. Bergler vede che molte forme di cinismo consistono nel togliersi di dosso delle catene: poiché, quindi, il cinismo appartiene alla dinamica generale delle lotte di liberazione culturale e delle dialettiche sociali dei valori, esso annovera tra i suoi metodi più rilevanti la capacità di elaborare le ambivalenze multiple della cultura. Il termine «compromesso» rinvia proprio in questa direzione. (Con quel che veramente sta «super» me non sarebbe dato di fare «compromesso» alcuno; dato che in quest'ambito bisognerebbe obbedire e basta.)

Il compromesso viene stipulato con un'istanza priva di vero potere imperativo: con un Super-Io debole, una coscienza che può tormentare soltanto, ma non può più comandare. Bergler suggerisce involontariamente che analisti e cinici siano, in certo senso, gli ultimi veri moralisti. Per i quali ci vuole di tanto in tanto uno «sguardo all'indietro», uno sguardo ai comandamenti della coscienza e della morale (ma solo in caso di conflitto tra morale e realtà). Nel restante mondo, sempre e dovunque, la morale viene, non già spezzata, bensì scomposta con tale nonchalance che neppure vi si percepisce un qualsivoglia «conflitto interiore». Con la sua teoria del Super-Io la psicoanalisi fornisce ai «moralisti degli ultimi giorni» un medium in cui potersi ancora esprimere. Ma l'opera collettiva di disgregazione del Super-Io si colloca sempre un passo avanti rispetto a quel che credono i moralisti. Il cinismo oggettivo ha, rispetto a quello soggettivo, un vantaggio incolmabile. Quando i cinici esercitano il loro perfido umorismo, quando indossano la loro maschera di freddezza esibendo una barriera

d'indifferenza, essi tentano in verità di attutire, narcotizzare e, anzi, «superare» l'amoralismo del mondo sul suo stesso terreno: questo è il modo con cui la freddezza del soggetto riflette (e si staglia contro) la morale di una complessiva glaciazione della società. L'umorismo che viene dal freddo ci ricorda - quantomeno nel suo essere aggressivo - una vita più vitale. Questi «cani di ghiaccio» possiedono ancora la forza di abbaiare, e morso bastante a voler condurre, sulle cose, una loro opera chiarificatoria. E morso bastante possiede, con la sua metà migliore, anche la psicoanalisi - che per l'appunto non rappresenta «un'assicurazione a vita sulle illusioni». Nessuna mummificazione scientifica potrà mai oscurare il fatto che l'illuminismo, come Kant e molti altri sottolineano, resta una questione di coraggio non meno che d'intelligenza, e chi vuol dire la verità non può evitare i conflitti.

Scriviamo: «gennaio 1933». La psicoanalisi medita sul cinismo e presto dovrà emigrare. Sulla spiegazione analitica del cinismo cala il sipario. Registriamo: ciò che avrebbe dovuto risolvere il problema, dal problema fu sopraffatto.

3. ALGODICEA POLITICA. COSMOLOGIA CINICA E LOGICA DEL DOLORE

Che cos'è mai tutto questo clamore di edifici, navi, miniere, battaglie e libri, a guardar lo dallo spazio siderale? Un nulla di fronte alla crosta terrestre!

Oswald Spengler, Essere umano e destino.

Anche se i duri soggetti nazi-sportivi, sotto la loro maschera vitalistica, hanno proclamato le loro simpatie per la vita protetica cercando così di affrontare il dolore negandolo, (25) tuttavia nemmeno essi hanno potuto aggirare la questione del suo significato. Per il senso metafisico non esiste sfida più grande del dolore che annuncia, come possibile, la morte. E che reclama di conoscere cosa mai significhi una sofferenza fattasi, durante questo nostro secolo, così smisurata: chi ne porta la responsabilità? A realizzare quale Totalità

contribuirebbe? L'intelletto quotidiano, che la routine preserva da pensieri troppo profondi, non si lascia coinvolgere in discussioni su questo tema. È protetto da un cinismo esplicito: «È la vita».

Più di questo non ti dice. Ma chi stabilisca di addentrarsi nel problema, magari arrischiandosi ad avere una sua «opinione» sulla sofferenza, viene sospinto verso un territorio in cui: o si è molto sicuri delle proprie vedute metafisiche, oppure si diventa cinici.

«Algodicea» significa: interpretazione del dolore tesa a conferirgli un senso,. In epoca moderna essa appare al posto della

Parata di ex combattenti in sedia a rotelle, 1934.
[immagine mancante]

teodicea e quale suo rovesciamento. La teodicea si domandava come fosse possibile accordare la malvagità, il dolore, la sofferenza e l'ingiustizia con l'esistenza di Dio. Adesso il quesito è: se non c'è alcun dio, se non esiste alcun senso superiore, come faremo a sopportare ancora la sofferenza? E qui entra immediatamente in scena la funzione para-teologica della politica. I «nazionali» non hanno mai esitato un istante ad affermare che le smisurate sofferenze belliche possedevano un senso («sacrificio sublime per la Patria!»); lo slancio di queste sortite ebbe a Weimar un freno solo perché tali e siffatti conferimenti di senso nazional-patriottico stridevano troppo data la sconfitta militare, il diktat dei vincitori e la deludente rivoluzione democratica. Ci si può domandare se la ben nota leggenda della «pugnalata» non fosse appunto un disperato gesto d'accusa delle destre teso a salvare la loro algodicea politica; anche il nazionalista più ottuso poteva comprendere infatti che la Germania avrebbe perso la guerra. Ma ammettere che era stato «tutto inutile» e che, politicamente, quell'immenso supplizio non dava senso alcuno, questo, per molti, apparve allora semplicemente insopportabile. La leggenda della «pugnalata» non fu dunque un mito ingenuo, fu, da parte delle destre, una forma di autoinganno intenzionale. (26) Tra l'altro, a testimonianza di tanto impegno c'è in tal senso anche l'«ama-ra fortuna» di

Adolf Hitler.

Dinanzi alle sofferenze della Grande Guerra, a interrogarsi su quale ne fosse stato il senso, si veniva sospinti verso quel territorio in cui il cinismo clinico tocca la politica e la filosofia della natura. Durante quegli anni non vi è praticamente oratore che resista alla metafora medica: malanno, malattia, cancro, intervento chirurgico e guarigione attraverso la crisi. Hitler nel *Mein Kampf* discetta sulla «violenta catastrofe», che bisognerebbe preferire alla «strisciante tubercolosi» della politica. Le metafore mediche delle destre puntano «ferro contro ferro» all'estinzione della malattia, intesa come nemico interno. Le sinistre, almeno, registrano il duplice rischio della malattia:

Ma posto che il proletariato rivoluzionario voglia essere il medico che ha da intraprendere l'operazione, riconosciuta come inevitabile, ebbene esso allora non dovrà continuamente insudiciarsi le mani con la materia purulenta, che fuoriesce dai focolai aperti del male, altrimenti sarebbe il chirurgo stesso, operando, a reintrodurre nel corpo del paziente quei veleni che era invece suo compito rimuovere. (Erich Muhsam, *Sincerità*, in «Fanal» 2, 1928.)

Lo sguardo benevolmente freddo del medico sopravanza quello del filosofo naturale, uso a iscrivere le miserie umane in un contesto di funzioni cosmiche. Nell'occhio del biologo e, soprattutto, in quello dell'astronomo le meschine antroptoconvulsioni spariscono d'incanto, come se, nella mostruosa altalena di generazione e corruzione, altro non fossero che ninnoli. Rudolf G. Binding, nella sua raccolta lirica edita nel 1922, *Stolz und Trauer* (Orgoglio e lutto), prova a far suo questo «grande sguardo» biologico.

Gli eroi cadono
e i figli abbandonano le madri.
Queste sono, tutte,
semplici leggi.
(...)
Breve respiro e batter d'occhio
di ciclopico evento.

Anche qui riappare la quintessenza dell'indurimento eroico:

il dire di sì, l'«orgoglio», un Io-blocco-di-pietraf in procinto di trasformarsi in macchina razional-combattente. I sussidiari scolastici nazisti apprezzeranno.

Le algodicee politiche procedono secondo uno schema elementare: revoca di ogni compassione in freddezza puramente contemplante. Esercizio che con Ernst Junger tocca punte di perfezione virtuosistica. Junger appartiene alle figure di confine tra il fascismo e un umanesimo stoico, recalcitranti dinanzi a facili etichettature. Tuttavia Junger è innegabilmente un maitre à penser del cinismo moderno, dove freddezza d'atteggiamento e sensibilità di percezione non s'escludono a vicenda.

In ambito ideologico, egli pratica un biologismo politico estetizzante, una filosofia da tèrmiti, sottilmente funzionalistica. Anche lui appartiene alla schiera ebbra di quel soggetto puro e duro, che sopporta «tempeste d'acciaio». La sua freddezza è il prezzo per restare desti in mezzo all'orrore. E fa di lui un testimone preciso per quel che nel nostro secolo è avvenuto in fatto di modernizzazione dell'orrendo. Seppellire Jùnger sotto lo sciatto sospetto di trascorsi fascisti sarebbe, a fronte della sua opera, improduttivo. Se, nel nostro secolo, esiste un autore rispetto a cui la formulazione benjaminiana di «agente segreto» calza, questi è proprio Jùnger, al quale come a nessun altro riusci di piazzare il suo nascondiglio in mezzo alle strutture mentali e sentimentali del fascismo. (27) La sua durezza contemplativa si coniuga con una pronunciata disponibilità a testimoniare dell'esperienza. Questo Junger, che si riconosce per un verso in tendenze prefasciste, mette d'altro canto in luce, con la sua «fame d'esperienza», una qualità altrimenti estranea ai fascisti e, anzi, caratteristica generale di uno spirito maturo, liberalmente aperto al mondo, una qualità con cui oggi tenderebbe semmai a identificarsi la Nuova Sinistra.

Negli schizzi per il Cuore avventuroso troviamo un passo che bene illustra l'algodicea biologica jungeriana:

Dai pezzi da spiaggia, 2. Zinnowitz.

Nella fitta sterpaglia dietro la duna, nel bel mezzo di una rigogliosa cintura di canne, passeggiando come al solito, ebbi modo di catturare un'immagine fortunata: la gran foglia di un

pioppo tremolo nella quale c'era un foro circolare. Dal margine del ritaglio pareva pendere un bordino sfrangiato verde scuro, che a più attenta osservazione si rivelò costruito di minuscoli bruchi appesi con le mandibole all'orlo succoso della foglia. Doveva esser da poco spuntata una cova di farfalle; e la giovane nidiata s'era diffusa sul suo terreno di coltura come un incendio.

L'aspetto singolare di codesta apparizione stava nell'assenza di dolore nella distruzione che pur vi si rifletteva. Quella frangetta sembrava consistere delle stesse fibre della foglia, la quale, in tal modo, non appariva menomamente sminuita nella sua sostanza. La maniera in cui le entrate e le uscite del vivere si pareggiano era qui evidente; dovetti pensare alla consolazione che Condé tributò a un Mazarino in lagrime pei seimila caduti della battaglia di Friburgo: "«Oibò, di esseri umani, ne mette al mondo un'unica notte parigina più di quanti quest'azione ne sia costati». (28)

E' l'atteggiamento del comandante in battaglia, il quale nel rogo vede combustione e mutamento: mi ha sempre conquistato, essendo un segno di superiore salute vitale, impavida dinanzi alla cesura del sangue. Così traggio d'altronde piacere dall'espressione (invece assai irritante per Chateaubriand): «*consomption forte*», che Napoleone andava talvolta mormorando durante quelle fasi dello scontro, per lo stratega inattive, nelle quali ogni riserva è mobilitata e il fronte, sotto l'attacco degli squadroni a cavallo e l'impatto delle cannonate, si squaglia come investito da una marea di fuoco e d'acciaio. Parole che non si vorrebbero perdute, brandelli monologanti sulla linea di fusione, incandescenti, tremanti: e - nel sangue che fumiga - stilla anche lo spirito e distilla l'essenza di un secolo nuovo.

Un siffatto linguaggio sottende fiducia nella vita, che non conosce spazi vuoti. L'apparizione della sua pienezza ci fa dimentichi del misterioso segno dolente che separa i due versanti dell'equazione, ossia qui il laborioso scavo mandibolare delle crisalidi da un lato e la foglia dall'altro. (29)

Pure, lo sguardo dello stratega jungeriano eguaglia quello di un biologo. Nel suo sentire politico s'insinua qualcosa del

riconoscimento da lui compiuto riguardo al ritmo vitale, oscillante tra riproduzione e morte. Egli ignora la soglia, il discrimine tra la morte naturale e quella causata dalla violenza politica. In tal modo le concezioni biologiche vengono traslate ai grandi «organismi» bellici in procinto di conficcarsi gli uni negli altri, in lotta per l'egemonia e la sopravvivenza. Con perfetta consapevolezza del fatto, Junger cancella i confini tra zoologia e sociologia. La guerra è fenomeno che interessa la «fauna dello spirito». Così ci provoca Junger, questo politologo degli insetti. Il suo pezzo forte, psicologicamente parlando, consiste proprio nell'assumere simultaneamente il punto di vista di un ricercatore e quello di un insetto; col pensiero egli sa catapultarsi tanto nell'escavazione mandibolare quanto nella foglia che ne viene divorata; l'«agente segreto» dispone i suoi organi sensoriali sulla linea del fronte, dov'è il fuoco al calor bianco; ma col suo gelido organo mentale sosta insieme sul colle dello stratega, di dove lo spettacolo multicolore delle armi in cozzo è un vero godimento estetico. Questo doppio Io corrisponde a quello di una schizofrenia politica. «L'anime divoran la paura». E gli orrori della guerra hanno vuotato la sua anima, il cui guscio cerca ora salvezza su un'algidà stella dalla i quale l'Io defunto si contempla sopravvivere.

Lo «sguardo verso le stelle» fu una forma tipica dell'algodicea weimariana. Suo vate, oggi caduto quasi in oblio, fu l'allora assai popolare Bruno H. Buerger, il miglior conoscitore d'astri di tutta Weimar; questi era un filosofo della domenica che, a forza di considerazioni umoristicamente malinconiche, raccolse intorno a sé una comunità di centomila lettori. Sul piano politico perseguiva la «riconciliazione tra le classi», l'equilibrio tra lavoro e impresa. Per decenni praticò la sua astronomia come una sorta di cura delle anime per la piccola borghesia disorientata. La sua *Himmelskunde*, ristampata ancora di recente, raggiunse ai tempi tirature iperboliche. Anche la sua autobiografia, uscita nel 1919 con il titolo *Da operaio ad astrono-*

Ernst Junger, erotizzator d'acciai, foto del 1930.
[immagine mancante]

«Quanto più la guerra andava avanti, tanto più essa improntava nettamente alla propria forma l'amore tra i sessi (...) Lo spirito del combattimento materiale (...) generava degli uomini come al mondo mai ce n'erano stati (...) nature d'acciaio, comprese dalla battaglia da combattere nella sua forma più atroce (...) Ed ecco la parata in lunghe schiere: pronta femminilità, fiori di loto dall'asfalto, Bruxelles (...) Solo una specie specialissima, fatta d'acciaio, poteva reggere senz'esser pulita via dal gorgo. Funzionalità allo stato puro erano codesti corpi, abili all'amore...».

Da «Ber Kampf als inneres Erlebnis», 1933, pp. 33-34.

mo, toccò all'inizio degli anni Trenta la quota di almeno centomila copie vendute. (30)

Nel suo libro, uscito nel 1930 (e il cui titolo può essere tradotto: «Tu e il cosmo - Un'immagine del mondo di Bruno H. Buerger»), fa a un certo punto capolino la confessione filosofico-naturale dell'autore; tema del capitolo: «La grande legge».

Negli sterminati, elevati spazi del pensiero astronomico - che sono, ad libitum, sconvolti o solenni - i crampi politici e morali del «microcosmo» weimariano si sciolgono. Ma il deserto interiore continua inarrestabilmente ad avanzare. Mi domando se Buerger con quel suo tono spigliato da «quattro chiacchiere tra amici» non pretenda in realtà l'autocongelamento dei soggetti. Quella da lui designata come la «Grande Legge» altro poi non è se non il fenomeno ondulatorio, che viene rincorso, partendo dalle oscillazioni elettriche e acustiche, fino a compenetrare gli arcani mutamenti delle culture umane!

Senza sosta si susseguono i culmini e gli avvallamenti dell'onda.

Ora su, ora decrescendo verso il fondo, poi nuovamente arranca, poi nuovamente discende a valle, e infine senza rumore va ad arenarsi. La foglia cade, il suo tempo è scaduto, il suo termine è arrivato, scende a posarsi sopra il grande strato di humus, dal quale nuova vita nascerà... (p. 48).

In onde oscilla ogni evento intorno. Un saliscendi di mille forze. Onde acustiche pervengono dalla torre campanaria della

chiesetta del navigante (...) onde luminose frullano in voli veloci come il pensiero, giù da stelle remote, verso la minuscola sfera terrestre, onde elettriche mi mareggiano tutt'intorno, da alti pennoni comincian la lor corsa, per terre e per mari annunciano lo spirito umano e le umane follie fino ai più remoti centri del mondo civile... (pp. 49-50). Onde di arcane meraviglie scrosciano attraverso noi stessi. Esse mettono in vigore la grande legge nel piccolo Io (...) Innanzi alla sua [di Fliess] ricerca indefessa, la grande legge si mise a nudo: queste due differenti sostanze vitali, queste cellule femminili e maschili hanno diversa durata; proprio alla sostanza maschile è un periodo di ventitré giorni, a quella femminile uno di ventotto. Con grande chiarezza è in noi percepibile questo pulsare della mutevole energia vitale... (p. 50).

E dai giorni viene l'anno. Anch'esso una potente onda di quanto avviene sulla terra! (...) Ma giorno e anno si dileguano, come onde minuscole nel mare dell'eternità... (p. 51).

Anche le civiltà che appongono per secoli il loro timbro sul globo terrestre, sono moti ondosi dell'umanità. Venne e sprofondò millenni or sono la civiltà in Cina, in India, in Egitto (...) Molte onde di civiltà ha visto la Madre Terra passare su di sé: esse andavano e venivano come estati e inverni (...) È come (...) se la civiltà della nostra epoca, la civiltà occidentale fosse in procinto di sprofondare. (Segue qui un rinvio bibliografico alla «rilevante opera» di Oswald Spengler p. 53.)

Buergel sottolinea, che neppure le «stelle eterne» costituiscono un'eccezione a questa legge della generazione e della corruzione. Anche il sole si spegnerà, «cosicché sul corpuscolo celeste chiamato Terra, ogni cosa sprofonderà nella notte, nel ghiaccio della morte perenne» (p. 65).

In questi sconfinati, melanconici spazi delle visioni astronomiche quel che si rispecchia è uno strato profondo del sentimento vitale weimariano. I soggetti istintivamente collabora-no con quanto, rendendoli insignificanti, li annienta. E così costoro si esercitano dentro scenari inumani; fuggono nel gelo e nella grandezza. Affermano tutto quel che essi stessi non sono, e che invece asseconda l'Io assiderato a obliarsi nel grande Tutto.

Chi ha saputo resistere a questo training dell'auto-oblio? La

sinistra weimariana è stata forse capace d'intercettare quest'impulso verso il cinismo cosmologico e il biologismo politico? Lo storico rimane ancor oggi confuso davanti alla confusione degli slogan della sinistra di allora. Anche la sinistra anela-va, quant'altri mai, a diventare «blocco-di-pietra». Anche in essa dominavano la «linea», il «carattere», «la ferrea volontà».

E Walter Benjamin fu tra i pochi che cercarono metodicamente il contatto con le esperienze, i materiali, gli schemi mentali e i modi di reagire dell'«altra parte». Come pochi egli dominava l'arte del rovesciamento, salvezza dell'esperienza dinanzi al monopolio della chiacchiera reazionaria. Capolavoro di rovesciamento è quello che troviamo in Einbahnstrasse.

Sul planetarium [immagine mancante]

Se - come fece un tempo Hillel con quella ebraica - si dovesse esporre sui due piedi la sapienza antica, la frase dovrebbe suonare così: «A quei soli apparterrà la terra, i quali dalle forze cosmiche traggono vita». Nulla separa dall'uomo moderno quello antico tanto quanto la dedizione a un'esperienza cosmica pressoché ignota alla posterità. Sentimento la cui decadenza già si annuncia col fiorire dell'astronomia agli albori dell'età moderna (...) Anticamente il rapporto consueto con il cosmo si compiva in forza d'altro: nell'ebbrezza. Perché è proprio l'ebbrezza quell'esperienza in cui ci facciamo sicuri di quanto di più prossimo e remoto vi sia; e mai dell'uno senza l'altro. Questo, però, vuol dire che, ebbaramente, l'uomo può comunicare con il cosmo solo nella comunità. E un pericoloso pervertimento dei moderni considerare quest'esperienza irrilevante ed eludibile, abbandonandola al singolo in leggiadre notti stellate, quasi si trattasse di fanatismo. No, la sua ora torna sempre nuovamente, e le nazioni e le genti non ne sfuggono, come s'è dimostrato nel modo più terribile proprio durante l'ultima guerra, che ha battuto la via di un nuovo, inaudito sposalizio con le potenze cosmiche. Masse umane, gas, forze elettriche vennero lanciate in campo aperto, correnti ad alta frequenza attraversarono il paesaggio, nuove stelle esplosero in cielo, lo

spazio aereo e la profondità dei mari mugghiarono di propulsori, e in ogni dove, nella madre terra, si scavarono cunicoli sacrificali. Questo gran corteggiamento del cosmo trovò per la prima volta compimento su scala planetaria: nello spirito della tecnica. Ma poiché, su questa, l'avidità di profitto della classe dominante meditava di dar soddisfazione alla propria volontà, la tecnica ha tradito l'umanità trasformando il giaciglio nuziale in un mare di sangue. Dominio della natura, questo insegnano gli imperialisti, è il senso ultimo della tecnica. Ma chi confiderebbe mai in quel maestro dal facile bastone che dichiarasse il dominio dei bambini da parte degli adulti essere il senso dell'educazione? (...) Il fremito dell'esperienza cosmica autentica non è legato a quel minuscolo frammento di natura che usiamo chiamare «natura». Durante le notti annichilenti dell'ultima guerra la struttura corporea dell'umanità fu scossa da un sentimento simile alle estasi del mal caduco. E le rivolte che ne seguirono furono il primo tentativo di sottomettere il nuovo organismo. Il cui grado di guarigione si misura nella forza del proletariato. Se non verrà afferrato dalla disciplina di questi sin dentro al midollo, nessun ragionare pacifista potrà salvarlo. Il vivente supera lo stordimento del distruggere solo nell'ebbrezza del procreare. (31)

Benjamin riesce in qualcosa, in cui a nessun mero polemista, stratega o scler-ideologo mai arriderebbe la fortuna. Lungo la sua meditazione, il crampo indurito del soggetto, sia pur di un poco, si scioglie. L'ebbrezza, che dissolve l'Io, è riconosciuta quale presupposto di comunicazione cosmica; parallelamente egli fa balenare la conciliazione dell'essere umano con l'essere umano. Eppure, l'ambiguità del tema non lo abbandona. Così egli parla di una disciplina proletaria che dovrebbe compenetrare il corpo sociale «sin dentro al midollo». L'intera contraddizione ci sta davanti, aperta, seppur in nuce. Dall'ebbrezza procreativa alla disciplina proletaria la via non è né lieve né breve... Il fascismo aveva messo insieme ebbrezza e disciplina mobilitando nelle sue fila stordimento per il potere ed euforie di distruzione. Esso, così, organizzava non solo gli interessi del grande capitale, ma anche una parte di mistica politica. Il gioco mentale di Benjamin tentò di rivaleggiare con questa minaccia indicando alla sinistra la

necessità di sottrarre al fascismo le sue armi ideologiche e il suo principio psicologico.

Tra i pochi filosofi dell'epoca che cercarono la salvezza dell'individuo senza indurimenti, raffreddamenti e blocchi, assume peso particolare Max Scheler (altro borghese «doppiogio;-hista» e amante sovversivo delle ammissioni). Anche a lui la guerra aveva fatto, come si suol dire, perdere la tramontana, avendolo spinto a orrendi esperimenti mentali di vaneggiamento germanico-guerrafondaio (vedi per esempio Il genio della guerra e la guerra tedesca, uscito a Lipsia nel 1915). Più tardi scheler si sarebbe distanziato espressamente da questa «naja della penna» (come ebbe a dire di suo Thomas Mann). Nel 1921, protestando contro il pestifero spirito tedesco del «dovere a ogni costo» Scheler, ormai ben lontano dal linguaggio marziale, parlerà «Del tradimento della gioia». E vi fornirà anticipatamente argomenti psicologici e morali per la demolizione del futuro eudemonismo nazista, cioè quella mendace filosofia del Kraft durch Freude (32) con cui la demagogia hitleriana si assicurò il controllo di tante anime infelici. I nazisti sapevano come mobilitare la fame di positività che agitava individui infelici e disorientati sospingendoli a «impegnarsi», a mettersi in riga, a collaborare con un «lavoro di edificazione». Scheler vede bene come tutto ciò, necessariamente, non conduca a nulla di buono. Gli infelici - ove «edifichino» e si «impegnino» — non otterranno altro che diffondere la loro infelicità. «"Buoni sono solo gli esseri umani felici" disse una volta, a ragione, Marie Ebner-Eschenbach». (33)

Appartiene allo spirito weimariano, come s'è visto, una singolare, dura affermazione (ironica o cinica) dei malanni come se fossero ineludibili realtà di valore. In ognuno di questi «si» emerge, ovviamente, una tendenza difensiva: una corazzatura dell'io contro le sue tribolazioni; cioè un «no» a quel che sarebbe, soggettivamente, la verità: no alla piaga interiore, alla debolezza e alla miseria. Lo si comincia a intravedere considerando per contrasto la più rilevante algodicea scheleriana Sul senso della sofferenza (Vom Sinn des Leidens, del 1916). (34) In questo testo Scheler raccoglie elementi di un'altra etica e di un'altra politica; non indurimenti contro la sofferenza, bensì estensione fino al nostro dolore del

«si», del riconoscimento. Ma ciò potrebbe avere luogo solo in una vita religiosamente provveduta, che si senta, negli strati più profondi dell'animo, al sicuro, cioè protetta nel suo essere e, quindi, indistruttibile. È per l'appunto ciò che Scheler chiama beatitudine (Seligkeit). Il segreto di questa capacità di soffrire non sta nell'indurimento dell'Io (né nell'algodicea politica tipo «blocco-di-pietra», slancio fascista dalla gioia alla forza, fronte d'acciaio, spalla-a-spalla, Io-metallico, Io-che-edifica ecc.), ma piuttosto in quello scipito principio cristiano che Tolstoj così rinfrescava: «Non opponete resistenza ai mali».

Un potente rilassamento, che in sé doveva già sortire l'effetto di una redenzione, avveniva tramite il puro e semplice riconoscere, attraverso espressioni, ingenue, il dolore e la sofferenza. Non l'antica alterigia, che si gloriava della sofferenza misurando nella grandezza di questa la propria forza (...) Ma neppure l'orgoglio di nascondersi dietro l'apparenza d'imperturbabilità o la retorica del «sapiente» sofferente o morente. Il grido, così lungamente trattenuto, il grido, nuovamente libero e crudo, quello della creatura che soffre, traversa sonante l'universo. Il dolore profondo, il sentimento della distanza di Dio è ciò cui Gesù sulla croce dà liberamente sfogo. «Perché mi hai abbandonato?» Niente reinterpretazioni: il dolore è dolore, è male, così come il piacere è piacere; e beatitudine positiva - non mera «pace» o il buddhistico «conforto del cuore» - è il bene dei beni. Né quindi ottundimento, bensì trans-patimento della sofferenza, emolumento dell'anima in passio et compassio (op. cit., pp. 64-65).

Ogni soggettività polemica nasce in ultima istanza dalle lotte di denegazione che gli Io intraprendono contro il dolore da cui sono inesorabilmente afflitti giacché vivono. Essi erigono «edificazioni», difese, muri, steccati, delimitazioni; si sclerotizzano per proteggersi. Però in loro la fermentazione va avanti, inarrestabile. Chi edifica e arma, un giorno demolirà, con rumore.

4- «MOMENTI DI LUCIDITÀ». DALLA COSCIENZA SCISSA: LE

GRANDI AMMISSIONI

Forse che vivi, tu, oggi? No, tu non vivi, tu spiriteggi. Incontro di rado ancora un intellettuale che in un momento di lucidità non ammetta questo fatto. Solo pochi hanno dato seguito coi fatti a questo riconoscimento.

Spiriteggiano, sballottati di qua e di là, vittime senza posa di una contraddizione insanabile.

Johannes R. Becher, in «Die Rote Fahne», 4.10.1927

Nella luce dubbia della struttura cinica spesso le ammissioni precedono eventuali smascheramenti. Sono pezzi di bravura di una coscienza eccitata, alla ricerca, tavola compulsiva, di un «confessionale» per trovarvi un alibi, una catarsi, un riequilibrio delle pulsioni (il concetto di Gestandniszwang, ammissione compulsiva, risale a Th. Reik). Chi vive la propria epoca in contemporanea, certe confessioni - che peraltro non producono alcun cambiamento - le conosce a memoria; forse rappresentano l'aspetto più caratteristico di quello che oggi può dirsi «spirito dei tempi». Anche la coscienza infelice ha il suo bagaglio, ottimo e massimo, di escrescenze segnate dall'impronta del decennio.

Il fenomeno «momento di lucidità» è qualcosa che salta agli occhi di un sapere storico «indiziario». Weimar per molti versi fu un'epoca nudistica, un Grande Spogliarello; sotto il profilo politico, ma anche sotto quello sessuale, sportivo, psicologico e morale. La sua coazione nudistico-confessionale costituisce l'altra faccia di tutte quelle raffinate innocuità, pseudoidealità defatiganti e sofisticate confezioni ideologiche. Già allora gli autori migliori erano dei fenomenologi del cinismo; così: Brecht, Toller, Kästner, Roth, Doblin, Th. Mann, Feuchtwanger, Horvath, Broch e altri ancora. In quest'attività essi hanno accumulato sulla filosofia professionale un vantaggio fino a oggi incolmabile.

Il momento di lucidità più lucida è stato descritto da Erich Kästner nel suo Fabian (1931). La scena si svolge a Berlino, alla redazione di un giornale. (35) Kästner possedeva una conoscenza profonda dell'ambiente, acquisita per esperienza personale. Gli interessati sono: il dott. Fabian, laureato in

lettere e moralista; Munzer, redattore dei servizi politici, e Malmy, redattore dei servizi economici (entrambi cinici inveterati); c'è poi un giovane, il dott. Irrgang, che vuole imparare il mestiere, un ragazzo troppo fragile per quell'ambiente; più tardi sopraggiunge Strom, il critico teatrale. Tutto inizia con la ricerca di una notizia tappabuchi per le cinque righe soppresse dal discorso del Cancelliere. Dalle strisciate di stampa non emerge nulla di acconcio. Irrgang confida sul sopraggiungere di materiale utile.

«Lei doveva fare lo stilita!» disse Mûnzer. «Oppure il detenuto in attesa di giudizio, o anche uno che ha tempo da buttare... Quando serve una notizia e non la si trova, la s'inventa. Veda un po' qua». E si mise a sedere vergando rapidamente, senza troppo pensare, un paio di righe; poi diede il foglio al giovinotto. «Orbene, procediamo, caro il mio empitore di colonne. E se non basta ci si aggiunge un mezzo filetto».

Irrgang lesse quel che Munzer aveva scritto, sussurrò: «Padre onnipotente», e intanto guadagnava la chaise-longue, sulla quale, in mezzo a una frusciante montagna di stampa estera, si sedette abbandonandosi come per improvviso malore.

Fabian si chinò sul foglio di carta tremante in mano a Irrgang.

Lesse: «Incidenti di piazza a Calcutta tra maomettani e indù. Benché la polizia abbia ben presto riconquistato il controllo della situazione, si sono avuti quattordici morti e duecentoventi feriti. L'ordine è ora completamente ristabilito».

«(...) ma a Calcutta non ha avuto luogo alcun torbido», ebbe a ridire Irrgang, riluttante (...)

«Ah, i torbidi non sono avvenuti?» chiese Munzer sdegnato. «Potrebbe, tanto per cominciare, dimostrarcelo? A Calcutta ci sono sempre turbative. O forse dovremmo segnalare che il serpente marino è rispuntato in mezzo all'Oceano Pacifico? Tenga presente quanto segue: notizie, la cui falsità o non può essere stabilita o lo può, ma solo dopo settimane e settimane, sono vere. E ora s'allontani all'istante, sennò la faccio flanare per il supplemento dell'edizione cittadina».

Il giovane se ne uscì.

«E quel coso vuol diventar giornalista?» gemette Munzer (...).

«Che si deve fare?» disse. «A proposito, a che pro compassione con questa gente? Sono pur vivi e vegeti (...). Mi creda, caro mio, quel che ci inventiamo non è grave tanto quanto le omissioni». E, così dicendo, tirò un frego di penna sull'altra mezza pagina col discorso del Cancelliere. (...)

«Non gliene voglia», disse il redattore della parte economica a Fabian. «Son vent'anni che fa il giornalista e ormai comincia a credere alle sue mendacie (...)».

«Lei disapprova l'ignavia del suo collega?» domandò Fabian a Malmy. «E che altro fa, oltre a ciò?».

Il redattore economico sorrise, seppur soltanto con la bocca. «Anch'io mento», ribatté. «Però io almeno so quel che faccio. Io so che il sistema è sbagliato. Da noi, in ambiente economico, lo vedrebbe anche un cieco. E tuttavia io, il sistema sbagliato, lo servo con dedizione. Giacché nell'ambito del sistema sbagliato, cui offro il mio modesto talento, le misure sbagliate sono naturalmente quelle giuste e inversamente le giuste sono sbagliate. Parteggio per la coerenza ferrea, io, e poi sono un...».

«...un cinico», interloqui Munzer, senza levar lo sguardo.

Malmy fece spallucce. «Stavo per dire: un pusillanime. Ma così si coglie ancor meglio nel segno. Il mio carattere non è all'altezza del mio intelletto. Sinceramente me ne dolgo, ma non faccio più nulla per evitarlo». (...)

[Più tardi, in tavernetta]

«Io faccio il possibile per rendere coerenti le perversioni. Tutto quanto assume proporzioni gigantesche può impressionare, anche l'imbecillità».

Munzer entrò, sedette sul divanetto e prese improvvisamente a singhiozzare mormorando: «Sono un maiale».

«Atmosfera fortemente russa», rilevò Strom. «Alcol, autolesionismo, maschi adulti in lacrime». Carezzò commosso la calvizie del giornalista politico.

«Sono un maiale», mormorava quell'altro. Fissamente.

Malmy sorrise a Fabian. «Lo stato sostiene la grande proprietà non redditizia. Lo stato sostiene l'industria pesante. Che fornisce merci all'estero in perdita, ma le vende dentro i nostri confini a prezzi superiori a quelli del mercato internazionale (...) Lo stato accelera la scomparsa del potere

d'acquisto di massa con le tasse, che invece non osa imporre ai possidenti; il capitale, a miliardi, fugge malgrado ciò oltre frontiera. Forse che in tutto ciò non vi è coerenza? Forse che non ha del metodo questa follia? Qui a qualunque buongustaio verrebbe l'acquilina in bocca!».

«Sono un maiale», mormorò ancora Munzer e, sporgendo il labbro inferiore, intercettò le lagrime.

«Lei si sopravvaluta», gli fece il redattore economico. (Da Fabian, cap. 3.)

Questi «Io» cinici sono appendici della loro coscienza realmente incancrenita, la quale segue senza resistere le regole del gioco capitalistico. Non vi è miseria, in queste, che non si rifletta, si sdoppi o si rispecchi ironicamente in tribolate ammissioni ed encomi corrosivi. I più importanti scrittori dell'epoca assumono, davanti a questi fenomeni, un atteggiamento da protocollisti. Essi sanno che quelli che contano sanno quel che fanno. (36) Tanto più che i giornalisti non possono appellarsi in nessun modo all'ignoranza dei fatti. Che un redattore economico renda quella confessione sul capitalismo, inteso come sistema sbagliato, cui va tuttavia la menzognera dedizione del giornalista, simbolizza, nella cultura weimariana, un grande momento di verità. Impossibile produrre un concetto di verità efficace per tali circostanze se non si discerne la costituzione strutturalmente riflessiva del cinismo. E ce n'è ancor oggi, di questi giudiziosi scatenati, che hanno ormai penetrato l'unità di metodo e follia, e ne fanno esposizione entro gruppi ristretti. (37)

Nei «momenti di lucidità», ai cinici-integrati cade la maschera. Se poi il clima privato-confidenzial-alcologico regge al cupio dissolvi li vedremo subito spingersi spericolatamente allo scoperto, con loquacità particolarissima. Un monologo d'industriale del 1927 batte, nel romanzo di Joseph Roth *Fuga senza fine*, sullo stesso chiodo. La scena si svolge durante un party, in una città renana. Si parla di moda, degli ultimi cappellini presentati dalla rivista «Femina», dei lavoratori e del «tramonto del marxismo», della politica e della Società delle Nazioni, d'arte e di Max Reinhardt. L'industriale, mentre conversa con Tunda (eroe del romanzo), si slaccia le scarpe, si sbottona il colletto e si distende su un «gran sofà». E inizia il

suo gran monologo fatto di libere associazioni trasformando chi gli sta davanti in testimone di un'autoanalisi.

«Prima io, caro Tunda, l'ho capita perfettamente (...) Per quanto mi concerne ho formulato le mie domande per una ragione egoistica molto precisa. Vi ero in certa misura tenuto. Lei ancora non lo capisce. Prima deve vivere a lungo insieme a noi. Poi, anche lei dovrà formulare certe domande e certe risposte. Qui ognuno vive secondo leggi eterne, e contro la propria volontà. Naturalmente ognuno, una volta, incominciando, aveva (...) avuto la sua propria volontà. S'accomodava la vita, completamente libero; nessuno gli poteva dire niente. Ma dopo qualche tempo (lui nemmeno se ne accorse) quel che aveva messo su per sua libera decisione, diveniva legge, non già scritta, ma sacra (...)

(...) Lei non sa quanto tremendamente aperti siano gli occhi di costui (...) Orbene, se vuole, nemmeno il lavoro è poi così importante. Importante, per esempio, è invece l'amore per moglie e figlio. Crede lei, però, che, se iniziasse volontariamente a fare il buon pater familias, riuscirebbe mai a smettere? (...) Quando io arrivai qui, avevo molto da fare, dovevo procurar denaro, tirar su una fabbrica (...) Sicché se qualcuno mi stava addosso con una qualunque cosa, io lo respingevo in malo modo. Insomma divenni un "rustego", un uomo che fa fatti: si ammirava la mia energia. La legge prese possesso di me, mi ordinò di esser "rustego", di agire senza troppi scrupoli - lei mi capisce: come la legge mi ordina, così io devo parlarle (...)

Come mento io, così fanno tutti gli esseri umani. Ognuno dice quel che prescrive la legge. L'attricetta, che prima la stava interrogando su un giovane scrittore russo, magari si interessa molto di più di petrolio. Però non si può: i ruoli sono distribuiti per ognuno. Suo fratello e il critico musicale per esempio: entrambi giocano in borsa, io lo so. Di cosa parlano? Di cose erudite. Entrando in un luogo e guardandosi le persone lei è subito in grado di capire che cosa dirà ognuno. Ognuno ha la sua parte. Così è la nostra città. La pelle, in cui ognuno è infilato, non è la sua propria. E come nella nostra città, così in tutte le altre, almeno nelle cento più grandi del nostro Paese».

(38)

L'industriale rimedita persino la coazione «rustega» al cinismo (Grobianismus è qui il termine usato da Roth), ma la «coazione» conformistica ad aderire a questa realtà non viene compenetrata in quanto tale. Brevi barbagli, dopo i quali cala nuovamente un velo di ambiguità. Si sa quel che si fa. Se venisse qualcuno da fuori e lo domandasse, si potrebbe in qualsiasi momento dire persino dove sta l'errore; che si chiama coazione sistemica: «realismo». La vita cade dentro un'unica superconvenzione, fatta di medietà e devitalizzazioni: col consenso delle maggioranze. Incombe sul Paese una nube di smog psicologico pseudorealista, un chiaroscuro indurimento e poi: demoralizzazione, discernimento e acquiescenza, istinto d'autoconservazione, alterigia. La coscienza è vigile, eppure, con intento autonarcotizzante, si perde a fissare obliquamente e ininterrottamente la «immutabile realtà». «In ognuno latrano i cani di ghiaccio».

Non sempre si resta al cinismo querulo e fugace. Gottfried Benn, dai piccoli «momenti di lucidità», ha provato a trarre un «grande momento», ben oltre le schizofrenie plebee, distillando dai morbi della modernità tedesca lirismi eccelsi. Dal si cinico alla realtà miserabile sbucano, qua e là, i «fiori del male». Benn, uno dei più importanti «agenti segreti» del suo tempo, ne rivela ai quattro venti la condizione spirituale con testimonianze di tale e tanta violenza da riuscire ormai incomprensibili all'intelletto comune in quanto non osa prenderle alla lettera.

Doppia vita nel senso da me affermato e attuato praticamente è una scissione consapevole della personalità: sistematica, tendenziosa. Ascoltiamo quel che su ciò ha da dirci il «tolemaico»...

Sofferenza: che mai è codesta? Sei congestionato? Apri i tuoi scarichi! L'epoca non ti piace? Un manifesto sulla tua scrivania, a caratteri cubitali: non cambia niente! Portamento! Ti va bene: fuori ti guadagni i tuoi soldi e dentro dai zuccherini alla tua scimmia, questa è la situazione: riconosci e non pretendere l'impossibile! Contentarsi e guardare di quando in quando l'acqua, egli dice, giunto alla fine, ma neppur questa è rassegnazione, il suo leitmotiv dionisiaco l'eclissa (...)

Il tutto, sommato e risommato, sfocia poi sempre nella sua

massima preferita: riconosci la situazione; vale a dire: adeguati alla situazione; mimetizzati, e niente opinioni per favore (...) D'altronde - se istituto o ufficio lo richieda - andate e fate tranquillamente le banderuole con opinioni, concezioni del mondo e sintesi generali, di qua o di là, ma: tenete libera la testa... (G. Benn, Doppia vita, in Werke, vol. 8, pp. 2004/2009).

5. OPLÀ: NOI VIVIAMO? I CINISMI NEO-OGGETTIVI E LE NOVELLE DELLA VITA DIFFICILE

Da allora sono trascorsi dieci anni. Dove noi avevamo veduto vie rettilinee, sopraggiunse la realtà, inesorabile, e le piegò. Nonostante ciò si va avanti (...) È la tattica quel che conta, caro mio.

Il ministro socialdemocratico Kilman in Ernst Toller, Oplà,
noi viviamo!

In me cresce un sentimentuccio antidicotomico (forte-debole, grande-piccolo, felice-infelice, ideale-inideale). Ma e solo che la gente non riesce a pensare più di due cose. Più di così non entra in un cervello di passerotto. Ma la cosa più sana è semplice: barcamenarsi...

Bertolt Brecht, Diari 1920-1922

Posto che il tempo della rivoluzione fosse stato un tempo di acuti contrasti e di alternative assolute, di immagini «tutte bianche» o «tutte nere», ebbene: dieci anni più tardi dominava invece un gioco, complicato fino alla nausea, fatto di sfumature di grigio nel grigio. Nel 1928 gli uomini del novembre 1918 erano ormai sprofondati da tempo nel macinamento dei «duri fatti» e del «minore dei mali». Un relativismo morale e un tatticismo, che tutto permeava, andavano corrodendo le vecchie immagini dell'«identità». L'espressionismo letterario era stato un'estrema impennata della volontà semplificatoria - un'insurrezione dei moderni

mezzi d'espressione contro le esperienze del moderno, contro la complessità, la relatività, il prospettivismo. Alla modernità parve invece adeguata la tendenza artistica del cubismo, che faceva i conti con l'esperienza secondo cui le cose, viste in diverse prospettive, appaiono diverse.

Nell'età della tattica, della reclame e della propaganda, la «mentalità» cubista è un fatto di intelligenza generale. Con ciò e di qui in poi i vecchi modelli di identità e di temperamento (39) ci appaiono arcaici, folclorici se non addirittura ottusi. A tali condizioni è problema esistenziale il modo in cui salvaguardare dallo svuotamento e dall'annichilimento completo quel che viene tradizionalmente considerato «umano». Ciò, per dirla con Thomas Mann, contrassegna «sofferenza e grandezza» di questa arte tardo-borghese abbandonatasi al supplizio di siffatti problemi e annesso lavoro di percezione psicologico-politica. Voglio tentare di descrivere qualcosa di queste percezioni e, col loro ausilio, rendere comprensibile il senso e, nell'in-humanum, la qualità dolorosa di tali questioni sull'humanum. In tal senso lavoro, anzitutto, con alcune astrazioni di grana molto grossa, atte a spiegare il moderno scollamento tra «sistemi» e «sensibilità».

Il «temperamento sociale» weimariano si è venuto deformando sotto la spinta trifronte della complessità. Il primo fronte di questa complessità cadde addosso agli uomini di allora sotto forma di un'avvilente confusione di strutture politiche e rapporti di forza. Il «pensiero antidemocratico nella Repubblica di Weimar», indagato da Sontheimer e altri, è solo la punta d'iceberg di un diffuso scetticismo sociale e di particolarismi antipolitici. In ciò vi era una quota di buone ragioni che non sono nemmeno oggi trascurabili. Mai, in nessun'epoca, una qualche volontà politica (il cosiddetto «mandato degli elettori») è stata trasmessa a livello esecutivo in modo tale da permettere che tra elettori ed eletti si rinsaldasse un rapporto leale, di fiducia reciproca. La «politicizzazione» delle masse era accompagnata sul piano subliminale da sentimenti antipolitici, nel segno della delusione, dello sconcerto, del risentimento e dell'angoscia rabbiosa, nonché in quello di una profonda scissione tra spirito costituzionale liberaldemocratico e apparato statale

reazionario. Presa continuamente frammezzo a ricatti extrapolitici e radicalismi extraparlamentari, la Repubblica scivolò in uno stato di astenia e non-rispettabilità permanente. Malgrado Rathenau e Stresemann, (40) malgrado Rapallo e Locarno, (41) le grandi formazioni sociali non vollero mai riconoscerne una che fosse una, di «prestazioni politiche».

Tale inattrattività e caducità produsse una polarizzazione psicopolitica tra il «tipo» - diciamo - neo-oggettivo e quello vetero-morale. Mentre il primo tentava un aggiustamento - vuoi cinico-eclettico, vuoi professionale - con ciò che è dato, il secondo «tipo» (ben più potente) esercitava l'insurrezione dei sentimenti contro i fatti, il golpe dei «temperamentosi» contro le complicazioni. Ciò di cui già si stava parlando era il fascismo inteso come un suggestivo movimento politico della semplificazione. In quanto tale, esso fa parte di una universale problematica psicologico-politica della modernità. Infatti il dolore insito nella modernizzazione attraversa i sentimenti vitali della società in tutte le sue aggregazioni, soggette all'aggiornamento (42) tecnico e politico. E qui si fa visibile anche un'eredità tipicamente tedesca: il conato metafisico verso la causa prima e la radice ultima, l'ideologizzazione financo delle questioni pratiche più banali. Nell'attrito con il pragmatismo della Neue Sachlichkeit, nel contrasto con quell'americaneggian-te e all'epoca forte corrente neo-oggettiva, il senso metafisico della borghesia tedesca istruita e politicamente impegnata ri-cevette la spinta verso iperboli estreme. Oggi, dopo decenni di appianamento e sobrietà, non abbiamo più alcuna idea della spessa caligine ideologica che gravava negli anni Venti sulla sovrastruttura politico-metafisica tedesca. Una coltre ottenebrante in cui ebbe luogo, in modo oggi per noi quasi inafferrabile, il vero psicodramma sociale della Repubblica di Weimar, dipanatosi lungo il fronte subliminale eppure realissimo che opponeva affermatore e negatore, eclettici e temperamentosi, cinici e consequenzialisti, pragmatici e idealisti. Forse il mistero trionfale dei fascisti consistette nell'essere riusciti a spezzare questo discrimine psicologico-politico inventando un idealismo cinico, un eclettismo coerente, un temperamento andar in gregge e un «Sì» nichilista! Il successo del nichilismo razzial-nazionale gettava le sue radici non da ultimo nell'imbroglio seduttorio di

propinare alla gran massa di renitenti, infelici e negatori la magica illusione che invece li dipingeva come fossero loro i veri realisti, i chiamati e gli eletti, gli edificatori di un ordine nuovo, grandiosamente semplificato.

Il secondo fronte di complessità, nel quale l'identità dell'epoca si deformò, era lo snervamento particolaristico e sincretistico delle formazioni politico-ideologiche che dominavano, caotiche e sbraitanti, la scena pubblica. Questa lacerante esperienza riposa oggi in pace sotto una lapide recante la scritta: «pluralismo». Ma a quei tempi (tempi in cui le larghe masse non erano affatto orientate ad apprezzare ogni tendenza secondo il suo valore intrinseco o almeno a tollerarla con fredda indifferenza), il «pluralismo» rappresentava ancora una cosa forzatamente dolorosa; e questo dolore, se non si è totalmente sclerotici, lo si può percepire ancora oggi. Le contraddizioni erano ben lontane dal risolversi in semplici dissensi mentre venivano invece percepite con inflessibilità totale: ma nel contempo prendeva già piede anche la tendenza, omologante, di rimestare insieme tutto, persino l'inconciliabile. E anche qui i media svolsero il loro ruolo tipico: dedialettizzazione della realtà. (43) Musil (nel suo *Das hilflose Europa*) parlò, a proposito dello stato spirituale del tempo, di «manicomio babilonese» dalle cui finestre si levano mille urli. Il pluralismo weimariano ha poi, anch'esso, due poli: uno espansivo, livellatorio, portatore di visioni complessive; e uno microeconomico, atomizzante, tendente a vita ritirata. Mentre i mass-media e i partiti di massa producevano una sincronizzazione delle coscienze di vaste proporzioni, innumerevoli gruppuscoli andavano a rintanarsi in recinti, microideologie, sette, sottocomunità e province geografiche o culturali separate dal mondo. I contemporanei, per lo più, conobbero solo più tardi quel che pur avevano vissuto direttamente, solo dopo videro quale epoca fosse stata la loro; lo si può osservare con facilità nella foggia della memorialistica, particolarmente rigogliosa in quel decennio.

L'uomo vissuto in quei pluralismi venne costretto nei panni frontalieri di chi sta in una sua piccola provincia geografica e culturale, pur tenendo, ad un tempo, un piede nell'universale. Mentalità anfibia divengono cosa di tutti. Crollano i miti dell'identità. E il resto è fatto da quella polarità tra morale del

lavoro e morale del tempo libero che s'incomincia a orecchiare negli anni Venti e che avvierà la spaccatura dell'io in due tronconi che il «temperamento» vorrebbe invano riunire in un intero cui imprimere il marchio della sua grande regia. Per la prima volta appare in tutta chiarezza il modo in cui si avviò la psicologizzazione della società.

Il terzo fronte di complessità confina proprio qui. È quello del consumismo e del realismo cosmetico in formazione nelle nuove reclute della middleclass, predestinate a nuova malleabilità e leggerezza. Infatti, con l'emergere delle civiltà impiegate metropolitane (la cui esistenza è particolarmente ben esemplificata dalla Berlino anni Venti) ha inizio di fatto un'era socialpsicologica nuova. I suoi tratti inconfondibili sono quelli dell'americanismo. La sua creazione più gravida di conseguenze è l'uomo del fine settimana, ovvero sia l'individuo del tempo libero, che ha scoperto la comodità dell'alienazione, il comfort della doppia vita. L'Occidente balbetta le prime parole yankee e, tra queste, una che per molti ne simbolizza addirittura la decadenza: week-end. Già i Comedian Harmonists ne celebravano l'apoteosi canzonettistica:

Fine settimana e sol sulle città
E men vo nel boschetto, trallallà
Con te, sol soletto, oh che felicità!
Fin di settimana col sol sulle città (...)

Niente auto o grandi strade (!) e niente impiastri nelle rade noi due soli, o bel boschetto mio: chiude un occhio anche il buon Dio (...)

Ecco assemblati i nuovi elementi: regressione negli hobby, moderno distacco dagli attributi del moderno, vitalismo da fine settimana e un soffio di rivoluzione sessuale. La riconversione del bosco a luogo di relax per cittadini delle metropoli viene data qui per scontata; ma si pensi a come, ancor solo nella generazione precedente, i tedeschi avevano praticato la Waldmystik, la mistica silvana. (44) Con sicuro istinto i motivetti di successo dell'epoca, illusionisticamente e insieme con ironia, saccheggiano la mentalità dopolavoristica delle nuove classi medie urbane. Alle quali il mondo ha da apparire rosa, e a tal fine chiude un occhio il buon Dio e non solo Lui. I

motivetti di successo fanno parte di un esteso sistema delle distrazioni che si dedica con profitto e passione a tappezzare di confortevoli illusioni trasparenti l'intero tempo libero.

I funesti anni Venti introducono l'era della cosmesi di massa. Da essa emerge, *typus* psicologico egemone, il sorridente, lo schizoide distratto, insomma la «brava persona» nel senso più orrendo del termine. Kracauer, che era già sulle tracce del fenomeno nell'attimo in cui questo nasceva, annotò nel 1929:

Straordinariamente istruttiva è l'informazione che ricevo in un noto grande magazzino berlinese. «Per gli engagements del nostro personale di vendita e d'amministrazione» - così un autorevole signore delle assunzioni - «badiamo prevalentemente a un piacevole aspetto». Che intendeva con «piacevole?» «"Stuzzicante" o "grazioso"»? gli domandai. «Non proprio "grazioso". Decisivo è una cute morale di colore rosa. Lei mi capisce». (45)

Anche Gustav Regler, al quale dobbiamo altre sapide pagine sull'epoca prefascista, ebbe a saggiare sulla propria pelle la metamorfosi della brava persona nel mondo delle merci. Sposato con la figlia del proprietario di una grande catena di grandi magazzini (che lui chiamava «Wolf», il lupo), il giovanotto venne benevolmente coartato dal suocero ad assumere un «serio» impiego nell'impresa. Regler divenne apprendista tessile e, in seguito, dirigente:

Imparai: servizio clienti, sorriso, menzogna, calcolo e misure, entrata placida, energica, ghiribizzi della moda e psicologia impiegati-

Qreiel Qrom geslern noctfherliner óekrelarin, «Gretel Grow, solo fino a ieri segretaria berlinese, e oggi artista del varietà a Hollywood». [immagine mancante]

zia, battute da rappresentanti ed esigenze sindacali, disposizioni governative e trucchi fiscali... (p. 134).

Ero sospinto sempre più distante dal popolo, cui ancora cinque anni prima, senza esserne peraltro richiesto, mi ero

offerto. Ed ero sospinto sempre più distante da me stesso.

Nel mio sistema nervoso si determinò qualcosa (più tardi la si sarebbe chiamata «malattia dei manager»): il lavoro divenne il mio refugium (...). Era fuga nell'attività, l'anima in folle. Feste e ferie erano circonfuse da una calma pericolosa (...) (pp. 138).

(...) non ero me stesso. Fa parte della malattia del manager anche quella coscienza scissa, che non permette più di fermarsi sull'essenziale. Doveva sopraggiungere uno shock perché le due metà tornassero insieme... (p. 140). (46)

Fu durante gli anni Venti che il design psicosociale della «brava persona» perbene venne importato nelle masse del ceto medio. Creando la base psicologica della Nuova Oggettività, vale a dire di quel realismo dell'adeguamento con cui gli strati intellettuali delle metropoli tentarono di fornire una prima eco positiva ai fatti della modernità, incancellabili e finanche benvenuti. Non è facile a dirsi in quale momento si poté registrare consapevolmente il cambio di clima. Di sicuro, però, tra il 1921 e il 1925 si giunse tanto in là che, poi, a partire dalla metà del decennio cominciò una profonda riconversione verso l'oggettività: il tutto avvenne in modo consapevole, anzi programmato. Per gli anni dell'inflazione galoppante 1921-1923 la storia letteraria e quella dei «costumi» registrano un primo marcato dispiegamento neoedonista. In provincia i termini «Berlino», «prostituzione» e «speculazione» facevano ormai tutt'uno. Mentre gli zeri galoppavano sulle banconote, nella forte accelerazione economica di quell'epoca inflazionaria da export-boom e impetuose concentrazioni di capitale, si celebrò la prova generale di un nuovo illusionismo borghese; e lo show ebbe inizio. Le riviste all'americana sfondarono le attese del pubblico tedesco. Tra gambe e seni nudi trionfava quel nuovo modo «americano» di fare gli spudorati. E nulla poterono le lamentazioni della conferenza episcopale fuldese. A partire dal 1923 sopraggiunse anche la radiofonia d'intrattenimento, socializzando ulteriormente l'attenzione.

Che fosse subentrato un vero e proprio rivolgimento climatico in grande stile, lo percepirono in particolare coloro i quali all'epoca, avendo scontato pene detentive, erano rimasti

per anni tagliati fuori dalla nuova quotidianità della Repubblica weimariana. Uscendo, ebbero il loro bel «rientro» shockante in un mondo ormai estraneo. In maniera più aspra di altri potevano rilevare l'infittirsi delle ingiurie che le ambivalenze e i cinismi della modernità capitalista stavano infliggendo sulla loro voglia di vivere e di riuscire ad affermarsi. Doblin, nel suo celebre romanzo del 1929 sul buon vecchio berlinese Franz Biberkopf, narrò uno di questi «rientri nella società civile» prendendo le mosse da una suggestiva descrizione del viaggio che dopo anni Biberkopf può nuovamente intraprendere nella città: viene colto da vertigine. Il romanzo prolunga le linee del cinismo bellico-militar-chirurgico e ora, finita la Grande Guerra, la battaglia continua nella Grande Città; Biberkopf perde un braccio. (47) La città gli si fa incontro, sbandata, sembra un fronte in ritirata dove il «temperamentoso» e il «galantuomo» erano condannati a soccombere. Nel caso di Biberkopf il fallimento dell'autoconservazione e del suo voler restare «forte» viene saggiato a fondo, con estrema crudeltà. Alla fine, moribondo su un letto di manicomio, arriva la morte a svelargli l'errore:

(...) ti sei sempre più irrigidito a esser forte, e il crampo rigido non si è mai più dissolto, eppure non serve a nulla (...) Eh già: tu vuoi esser forte e basta (...) Solo chiacchiere: e «io» e «io» e l'ingiustizia che mi fanno» e «quanto son nobile, io», e «quanto sono carino, io», e «non mi si lascia mai far vedere che bel tipo sono, io»... (Berlin Alexanderplatz, pp. 338-391).

Max Hoelz, il più famoso «terrorista» politico tedesco degli anni Venti, amnistiato dopo otto anni di galera, menziona nel suo sempre istruttivo resoconto delle esperienze di gioventù, di lotta e di detenzione, (48) l'indescrivibile impatto che, uscendo di galera, gli produsse il nuovo aspetto delle vie metropolitane con auto, vetrine e persone. (49)

La novella più importante sul tema del «rientro» è stata scritta da Ernst Toller. Egli stesso, dopo cinque anni trascorsi (dal 1919 al 1924) nel famigerato istituto penale di Niederschonenfeld in Baviera, sperimenta in prima persona il «rientro» nella società weimariana, convertitasi intanto al neo-oggettivismo. Nel giugno del 1924, quando viene rilasciato, la

Repubblica si muove, per la prima volta dalla nascita, verso un'apparente stabilità. Sono anni di «costrizioni oggettive», di compromessi e realismi rinnovellati, nei quali Toller porta avanti un suo processo di disillusione politico-morale. Egli inalerà a gran dosi lo spirito cinico dell'epoca, lo studierà e ritrarrà con ogni mezzo. Il risultato delle sue osservazioni è una delle più sensazionali pièces teatrali dell'intero decennio, totalmente intrisa del vissuto dell'epoca e improntata alle febbri di crescita di un realismo amarissimo, ma chiaroveggente,

Hoppla: wir leben. (50) Oplà, noi viviamo! Erwin Piscator la mise in scena a Berlino nel 1927, senza lesinare sui mezzi.

«Occorre imparare a vedere le cose, ma non ci si deve lasciar buttare giù», dice, nel secondo atto del dramma, Kroll, un compagno operaio. Chi deve imparare a «vedere le cose» è Karl Thomas, il rivoluzionario dell'anno 1918, che ora rientra nella società civile. Per otto anni era stato rinchiuso in manicomio. Ora ne risbucca fuori, con le sue vecchie idee, ed è il 1927. Non riesce a comprendere cosa mai sia avvenuto nelle teste dei compagni, dei leali combattenti, dei dirigenti di un tempo. Due distinte evoluzioni gli si mescolano in un'unica, spaventosa matassa di confusione, che sovrasta la sua intelli-

Franz Biberkopf (interpretato da Heinrich George) esce dallo stabilimento penale di Tegel. Dal film «Berliner Alexanderplatz», 1931. [immagine mancante]

genza: c'è da un lato il confronto della vecchia sinistra radical-utopica con i «dolorosi fatti»; dall'altro la mutazione climatica in corso nelle masse metropolitane ora tese a forme di vita consumiste, illusioniste, cosmetiche e ricche di ogni distrazione. Dimesso dal manicomio, gli sembra di essere finito, adesso per davvero, nella «casa dei matti». Comunque afferra alla svelta l'importanza di un bel volto sorridente che - proprio nel senso di quella «cute morale di colore rosa» di cui riferisce Kracauer - appartiene al nuovo stile di vita. E così corre a farsi la cosmesi facciale da uno specialista:

Karl Niente paura, mamma Meller, non hai da temere che io sia nuovamente impazzito. In tutti i posti in cui sono andato per chiedere lavoro mi dicevano: «Gesù, ma lo sa che ha una

faccia da funerale, caro lei? Lei ci fa scappar via i clienti. Oggi bisogna ridere, ridere sempre!». E così sono andato (...) da uno specialista della bellezza. Ecco la nuova facciata. Non sono da mangiar con gli occhi?

Signora Meller Oh sì, Karl, sì davvero. Farai un gran bel colpo sulle ragazze. All'inizio ero un tantino inquieta (...) Cosa non vorrebbero, quelli. Tra un po' ci si dovrà impegnare per contratto a ridere sfacchinando per dieci ore (...) (Atto III, scena 2). (51)

Su questo versante Karl, essendo quell'ironico fatalista che è, in qualche modo ce la fa a reinserirsi. Diversamente vanno le cose invece rispetto ai mutamenti politico-morali, di cui gli parla Eva Berg, la sua ex morosa: «Gli ultimi otto anni (...) ci hanno cambiati più che non un secolo intero» (Atto II, scena 1). Il vecchio linguaggio della rivolta morale sprofonda in un socialismo divenuto «maturo», tattico e triste. Karl Thomas chiama «indurimento» questa nuova oggettività dei militanti di sinistra. È giusto? Eva, considerandosi senz'altro ancora nella tradizione della battaglia per il socialismo, parla, invece, di fase adulta:

Ed ecco che usi di nuovo concetti che non vanno più bene. Non possiamo mica permetterci di restare ancora dei bambini. Non possiamo più accantonare le chiarezze di veduta e le evidenze cresciuteci dentro (...) (II, 1).

Le nuove esperienze hanno corrosato ogni vecchia forma di moralismo politico tanto quanto i nuovi costumi sessuali hanno soppiantato le vecchie attese di fedeltà, di possesso e di dipendenza all'interno della loro relazione. Karl Thomas soffre, anche perché andare a letto con questa donna non gli reca speranze di un futuro comune.

I vari aspetti della modernizzazione - tra emancipazione e decadenza, progresso e corruzione, disillusione e nichilismo -

Modello scenografico di Traugott Miiller per «Hoppla, wir leben!» (Oplà, noi viviamo!) di Ernst Toller, regia di Erwin Piscator, 1927. [immagine mancante]

gli si mescolano in testa, confondendosi nebulosamente. Sotto la mole di troppe ambivalenze Thomas, alla fine, crolla. Confuso e disperato, risolve di abbandonare questa folle ridda di oggettività. Per chiudere in bellezza vorrebbe però portare a termine almeno un'«impresa», e carezza una folle fantasia: sparare al ministro socialdemocratico Kilman, prodigatosi a spiegargli che il cinismo pragmatico della socialdemocrazia è una questione di oggettività in quanto il progresso ha un debole per le vie traverse. Thomas, infine, si impiccherà nella sua cella, imprigionato lui al posto del vero assassino. E quest'ultimo, naturalmente, la farà franca. In rapida sequenza, Toller delinea il panorama di un mondo rigorosamente alla rovescia. I paradossi si affastellano direttamente l'uno sull'altro, come cinismo vuole. Così il conte di Lande, committente dell'omicidio, inaugurerà la lapide in memoriam dello statista assassinato; e l'orfana, lesbica dichiarata, finirà a letto con il conte di Lande ecc.

Interrogandoci sulla «collocazione» di questa pièce, vi possiamo, nonostante tutto, individuare un'esortazione al socialismo, a tener viva la fiamma dell'utopia, anche in mezzo alla disillusione tatticista, e a resistere alla mutazione cinica. Il combattimento non tramuti in una belva anche il combattente per la «causa»! La fiamma del socialismo, dice Eva, non è spenta, «risplende diversa, meno patetica». Ma siccome non è più in grado di illuminare univocamente i rapporti sociali, il suo splendore è risucchiato nella generale penombra sospetta.

E chi intende ancora orientarsi al socialismo, dovrà sostenerlo con l'atteggiamento di un esistenzialista di sinistra e un tocco di sociologia, oppure verrà spezzato dalla disperazione, proprio come succede all'eroe del dramma di Toller. Il quale Toller inscena simultaneamente, l'uno accanto all'altro, i due possibili epiloghi, e, così, metà del suo cuore resta legata al soccombente, mentre l'altra metà vuole imparare, vuole ancora sperare. Per dirla con Gebser, anche l'ultima delle «concezioni prospettivistiche del mondo» viene qui sopraffatta dall'irrevocabile comparsa del «mondo aprospettico». La quale pretende da noi un modo di guardare alle cose libero, molteplice e sempre nuovo. Oplà, noi viviamo! è un grande documento del cubismo politico presente

nell'intelligenza senza dogmi di Weimar. Questa pièce mostra allo spettatore come quelli che danno valore a un rapporto intelligente con il proprio tempo non possano rifugiarsi nella semplice relazione tra un Io ingenuo e un mondo monoprospettico e ben strutturato. 'L'universum diviene qui un multiversum e l'atomon individuale un polytomon, ente sfaccettato dalle molteplici suddivisioni.

Excursus 3: Cinismo mediale e training di arbitrarietà

Sì, disse Tunda, si perde la distanza. Si è così a ridosso delle cose, che di loro, a uno, non importa più niente.

Joseph Roth, Fuga senza fine

La sua testa era una sfera surriscaldata in cui si stavano gettando troppe cose, e queste presero a fondersi, sibilando.

Viki Baum, Menschen im Hotel

Nell'ambiente «società», i moderni mezzi di comunicazione di massa climatizzano le coscienze in maniera nuova e artificiale. Presi in mezzo a queste correnti, si comprende che la propria Weltanschauung è in modo sempre più netto un'immagine di seconda mano, mutuata da sensali e imbonitori. I notiziari inondano la coscienza tele-infetta con frammenti di universo sminuzzati in particole informazionali; simultaneamente il mondo esterno è risolto in fluorescenti paesaggi a forma di notiziario che «nevicano» in un tubo catodico di qualità scadente, altrimenti noto sotto il nome di «coscienza individuale». Di fatto, i media possiedono la capacità di riorganizzare ontologicamente il reale in quanto inerente alle nostre teste.

Che tutto cominci in modo totalmente innocuo, fa parte del gioco. La gente legge i giornali; pensa di registrare cose che la «interessano»; dagli anni Venti ascolta anche la radio, s'affretta lungo vie sovraffollate, piene di réclames, ammira vetrine dalle offerte allettanti. La gente abita città che altro non sono se non

dei mass-media in cemento armato, fasciati tutt'intorno da reti di segni e comunicazioni: un traffico continuo preposto a dirigere il moto delle maree umane. La metropoli ci appare come un gigantesco boiler che pompa il plasma dei soggetti attraverso un suo sistema tubistico-semanticò. (52) Inversamente, anche gli Io fungono, per così dire, da scaldini, filtri e tubazioni per le correnti informazionali che si dipartono dalle varie emittenti per giungere ai nostri sensori. In tal modo l'Io e il mondo, ciascuno nel suo proprio status di fluidificazione, pervengono entrambi alle strozzature ontologiche che stanno a monte delle mille e una teorie moderne della «crisi».

In questo status mundi, un uomo di «qualità» e di «temperamento» non farà molta strada, come del resto illustrano le innumerevoli storie di temperamentosi e moralisti il cui epilogo, non di rado, coincide con la caduta dell'eroe. «Adeguati!» è il comandamento psicologico-politico del momento. E dove mai lo si potrebbe esercitare meglio che nella consuetudine con i media metropolitani? Refezione della coscienza in un grigio molteplice, in una piattezza multicolore e nelle normali assurdità di un Io moralmente regredito all'ossessivo esercizio compitatorio del brechtiano «barcamenarsi». Dalla letteratura dell'epoca riprendiamo ora alcuni exempla di come individui intelligenti hanno saputo affrontare le ingiurie dell'universo mediale.

Fabian, eccellente romanzo «weimariano» di Erich Kästner, inizia (è inevitabile) con la fotografia del problema:

Fabian sedeva in un caffè di nome Spalteholz scorrendo i titoli delle edizioni serali: Aeronave inglese esplode sopra Beauvais; Depositi di stricnina addossati alle lenticchie; Ragazza di nove anni si getta dalla finestra; Ennesima fumata nera nell'elezione del primo ministro; L'omicidio nello zoo di Lainz; Scandalo nell'ufficio annonario municipale; Voce artificiale nella tasca della giacca; Diminuisce la vendita di carbone della Ruhr; I regali ricevuti dal direttore delle ferrovie del Reich, Neumann; Elefanti sui marciapiedi; Nervosismo nei mercati del caffè; Lo scandalo di Clara Bow; Sciopero imminente per centoquarantamila metallurgici; Tragedia della malavita a Chicago; A Mosca si tratta il dumping del legname;

Rivolta dei cacciatori a Starhemberg. Come ogni giorno. Niente di speciale.

Nella sequenza lineare di ciò che è grande, di ciò che è piccolo, di ciò che è importante, di ciò che è futile, di ciò che è folle, di ciò che è serio ecc., scompare il particolare, e scompare il reale in senso proprio. Gli occhi di chi vive il cronicario di queste false equipollenze sono - per perenne offuscamento delle fonti luminose - destinati a perdere la capacità di riconoscere le cose nella loro essenza individuale; cioè si vedrà in traslucido di ognuna solo il colore di fondo, il grigio, la «cura», l'assurdo. (Accostabile a quella citata è la scena che si legge proprio all'inizio del romanzo coevo, *Gilgi* - una di noi, che Irmgard Keunz pubblicò nel 1931.)

Soprattutto i «redivivi» afferravano in tutta chiarezza questo universo mediale; uno di essi è il tenente Tunda, di cui Joseph Roth narra nel suo ragguardevole *Fuga senza fine*, uscito nel 1927. Anche Tunda possiede bulbi oculari d'alieno e, reduce dai combattimenti della Rivoluzione russa, rientra dalla Siberia in Europa occidentale, per trovarvi un mondo nel quale il *nóstos*, il Ritorno non è più possibile. Quel che Tunda si porta dentro è la forza dello straniamento:

Vedeva eventi e fatti inverosimili giacché anche quelli abituali gli parevano notevoli (...) Possedeva l'inquietante capacità di comprendere l'inquietante ratio di questa città (*Flucht ohne Ende*, p. 94).

Va da sé che si stia parlando nuovamente di Berlino, città da Mark Twain definita la «Chicago d'Europa»...

Vedemmo uno che correva in preda a furia omicida e una processione; la prima di un film, una ripresa cinematografica, il salto mortale di un saltimbanco a Unter den Linden, uno scippato, l'asilo dei senzatetto, una scena d'amore in pieno giorno al giardino zoologico, una colonna delle affissioni girevole, tirata da asini, tredici locali per coppie omosessuali e lesbiche, (...) un uomo che pagava una multa essendo passato diagonalmente attraverso una piazza invece di girare ad angolo retto, un convegno della Setta dei Cipollofagi e l'Esercito della Salvezza (...)

Era di nuovo il periodo in cui letterati, attori, registi cinematografici e pittori guadagnavano dei bei soldi. Era il periodo della stabilizzazione della moneta tedesca, si aprivano nuovi conti bancari, persino i periodici più estremisti ricevevano inserzioni ben pagate e gli scrittori più estremisti guadagnavano corposi onorari nei supplementi letterari dei quotidiani borghesi. Il mondo era già consolidato a tal punto, che i feuilleton potevano permettersi di essere rivoluzionari... (ivi, pp. 95-96).

Nella sua qualità di cameriere d'hotel, Karl Thomas, il paradigmatico «redivivo» tolleriano scopre, inoltre, la nuova realtà radiofonica. Ed è il primo a percepire la sincronizzazione cinica che l'etere impone ai testi e alle notizie più disparati:

KARL Thomas Si sente davvero tutta la Terra di qui?
telegrafista Perché, le giunge nuova?

Karl Thomas Chi sta ascoltando lei adesso?

telegrafista New York. Vengono segnalate grandi inondazioni lungo il Mississippi.

Karl Thomas Quando?

telegrafista Adesso, in questo momento.

Karl Thomas Mentre stiamo parlando?

telegrafista Sì, mentre parliamo il Mississippi rompe gli argini, gli uomini fuggono. (...) Cambio canale sulle ultime notizie da tutto il mondo.

Altoparlante Attenzione, attenzione! Disordini in India (...) Disordini in Cina (...) Disordini in Africa (...) Bucarest Bucarest fame in Romania (...) Berlino Berlino La signora elegante predilige le parrucche verdi (...) New York New York Inventati i più grandi aerobombardieri del mondo. Capaci di ridurre in macerie in un secondo le capitali d'Europa (...) Attenzione, attenzione! Parigi Londra Roma Berlino Calcutta Tokyo New York

Il vero gentleman beve Mumm extra dry (...)

Che questa nuova situazione medi-ontologica assesti il colpo di grazia alla metafisica classica, nessuno l'ha formulato così bene come Robert Musil. Il capitolo 54 dell' Uomo senza qualità - su un piano di superba ironia - opera una

giustapposizione della medi-ontologia senza soggetto con la vecchia metafisica della totalità. E vi dissolve il comune concetto borghese di quell'«individuo» che aveva voluto essere un tutto indivisibile. Ma ecco l'apogeo del dialogo tra Walter e Ulrich:

«È degno di lode chi ancor oggi serba aspirazione a essere un tutto», disse Walter.

«Oh, non ce n'è più», significò Ulrich. «Ti basta una sola occhiata sul giornale. È zeppo di una sua immensa opacità. Vi si parla di talmente tante cose da travalicare la vis intellettiva di Leibniz. Eppure non lo si nota nemmeno; siamo mutati. Non c'è più un uomo intero innanzi a un mondo intero, ma è piuttosto un *quid humanum* che aleggia nel brodo di cottura universale». (53)

Note

1 Cfr. anche KZV, II, pp. 755-762.

2 J.W. Goethe, *Faust I*: «Was Ihr den Geist der Zeiten heisst / Das ist der Herren eigner Geist / In dem die Zeiten sich bespiegeln».

3 Otto Flacke notava nel 1923: «Dada è la medesima cosa dell'ironia romantica, un tempo famosa e poco capita: è un superamento. Superata è la serietà, non solo quella della vita...», in *Das Logbuch*, Gutersloh 1970, p. 295.

4 Raoul Haussmann, *Il travet tedesco s'adira*.

5 Il che peraltro sembra essere un elemento costitutivo della morale di sinistra. Cfr. il giudizio di G. Regler: «Chi non partecipava al proprio tempo, era un poveretto. Ciò divenne legge non scritta, poi pressione, infine un ricatto morale», in *Dos Ohr des Malchus*, Frankfurt a.M. 1975, p. 161.

6 Manifesto dadaista, su un volantino del 1918.

7 Manifesto dadaista, cit.

8 Si potrebbe intendere dada come una scuola di positivismo «soggettivo» (a differenza di quello «oggettivo» dell'empirismo logico). Questi due positivismi trovano un punto di contatto nell'essere entrambi radicalmente cinici in

ambito semantico. Dada parla di Unsinn, insensatezza, cretineria sul piano esistenziale, mentre i positivisti logici di Sinnlosigkeit, di mancanza di senso, assurdità sul piano discorsivo (per es. in rapporto a proposizioni metafisiche).

9 Raoul Hausmann, Ritorno all'oggettività nell'arte.

10 Sono solo le punte dell'iceberg nell'ambito del cinismo semantico; si pensi per es. ai «problemi apparenti» di Carnap, al concetto lessinghiano di storia come conferimento di senso, alla «critica del linguaggio» di Mauthner e alla «terapia filosofica» condotta da Wittgenstein nel Tractatus.

11 Nel suo saggio dedicato agli anni Settanta e intitolato Erfahrungshunger («Fame di esperienza»), M. Rutschky ha avuto buon gioco a notare che si trattò di un'epoca in cui venne dissolta l'«Utopia dei concetti generali»; egli, in questo modo, evoca un punto di contatto tra Germania Federale e Repubblica di Weimar. Negli anni Sessanta il tema indubbiamente era dato da universalità sociologistici e di sinistra; Weimar combatté piuttosto contro fantasmi assiologici. Entrambe le epoche hanno puntato su una sorta di positivismo soggettivo: sensualità anziché senso.

12 R. Hausmann, Il travet tedesco s'adira, cit.

13 In margine alla tanto discussa «Teoria dell'avanguardia» di Peter Burger. A me pare che Burger prenda il problema dalla parte sbagliata, e segnatamente da quella sociologica. Ma non è questo a essere in discussione.

L'arte non rappresenta per i dadaisti una «istituzione». L'arte è una macchina semantica e «quindi» va inceppata e bloccata. Di qui il cinismo semantico. L'arte è una porzione di Super-Io, un pezzo di autorità... e «quindi» deve scomparire. Di qui il contegno anarcoide. L'impulso vitale al «superamento» nella realizzazione deriva invece da eredità precedente: neokinismo settecentesco. In tal senso l'arte borghese degna di nota nella società moderna è, dacché esiste, «avanguardia», ossia pioniera di verità e di vitalità. (L'opera di P. Burger è stata recentemente pubblicata in versione italiana a cura di R. Ruschi, Torino 1990. n.d.t.)

14 Il gioco di parole serneriano - che compare a p. 4 del suo Letzte Lockerung - è dato in originale dall'espressione «Habili-Tanten», dove «Tanten» sono, diciamo, le «zie» (vedi però anche «Tunte», espressione, per certi versi, si- nonima,

accostabile al nostro «checca»), mentre «Habilitanden» si chiamano gli «abilitandi» (cioè i candidati alla libera docenza); le due espressioni in tedesco sono praticamente omofone, (n.d.t.)

15 W. Serner, op. cit., p. 8.

16 Weimar (brd): l'evoluzione di Peter Handke ci permette di osservare le stazioni di transito del positivismo soggettivo: critica del linguaggio, pratica del gioco linguistico, logicizzazione della nausea; poi si passa dall'assenza di senso a una sensualità che tituba, fino a narrare, nuovamente; accerchiamento del primo «vero sentimento»; lavoro della memoria. Nausea e significato non possono - alla lunga - coesistere. Comprendendolo, Handke si avvia a diventare uno scrittore assai significativo.

17 W. Serner, op. cit., pp. 5 sgg.

18 W. Serner, op. cit., p. 42.

19 Quel dannato di Cristo disse: «Guardate i gigli nei campi». Io in verità in verità vi dico: «Guardate i cani per strada» (Sublitterel, 1919 p. 53).

20 Si dovrebbe scrivere, anzi, una storia dello scontro tra ironia e identità, talento e carattere ecc. (contemplandovi innanzitutto l'ira di Heinrich Heine verso il Charakterpublikum tedesco). [Cfr. anche KzV, II, pp. 872876. n.d.t.]

21 K. Mann, Heimsuchung des europdischen Geistes, in Aufsätze, Munchen 1973, p. 49.

22 G. Grosz, Ein kleines Ja und ein grosses Nein, Hamburg 1974 (Un piccolo Sì e un grande No, tr. L. Pavolini, Milano 1981).

23 Tesi verificabile già a partire dal risvolto di copertina del Zynisches Wörterbuch,]. Drews, Zurich 1978.

24 E. Bergler, Zur Psychoanalyse des Zynikers, p. 166.

25 L'Autore richiama le tesi di «Prothesen - vom Geist der Technik. Funktionalistische Zynismen» («Protesi - sullo spirito della tecnica. Cinismi funzionalistici»). Questo capitolo precede l'«Algodicea» e delinea (insieme a due excursus: «Das Vierte Reich - vor dem Dritten» e «Totalprothetik und technischer Surrealismus») una trilogia, straziante ed esilarante, del militarismo e del nazismo: la superiorità clinico-patriottica degli arti artificiali, lo sprezzo eroico-protetico del dolore e le future meraviglie bellicoariane della tecnica. Cfr. KZV, II, pp.

791-814. (n.d.t.)

26 «Helden fallen/ und Sohne gehen von Miittern./ Das sind alles/ einfache Gesetze./ .../ Atem und Lidschlag/ ungeheuren Geschehens» (Beweinung, «Lamentazione»).

27 L'espressione che corrisponde in originale a «Io-blocco-di-pietra» è «Block-Ich» e rimanda ironicamente a un proclama nazista del 1928 che Sloterdijk cita nel già menzionato «Prothesen - vom Geist der Technik. Funktionalistische Zynismen» (cfr. KzV, n, pp. 791-806):«Quel che a noi serve non è la pappamolle, ma un blocco di pietra. Con le pappemolli ci avvieremo alla sconfitta, nell'essere blocco di pietra vinceremo e la ricostruzione ci apparirà un giochetto (...) Noi saremo un blocco se il legame ferreo della nostra concezione del mondo ci cingerà e farà sì che ogni elemento molle e fluido si coaguli, con questo abbraccio, in pietra rocciosa. Chi potrebbe impedirci il cammino deve farsi da parte o confluire e dissolversi in noi», dal «Berliner Lokalanzeiger», 26 e 28 agosto 1928. (n.d.t.)

28 Il medesimo cinismo gallico è attribuito anche a Napoleone dopo la battaglia di Eylau.

29 Ernst Junger, *Das abenteuerliche Herz*, il ed., pp. 61-62 (Il cuore avventuroso, a cura di Q. Principe, Milano 1986).

30 Su Buerger cfr. il mio saggio: *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, Munchen 1978, pp. 67-68.

31 W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, 1928, pp. 123-126 (Strada a senso unico, a cura di G. Agamben, Torino 1983).

32 *Kraft durch Freude*, cioè all'incirca «Dalla gioia la forza», era in realtà il motto e il nome dell'analogo nazista al ben noto «Dopolavoro» fascista, cioè un'organizzazione adibita a plasmare il tempo libero delle masse lavoratrici secondo i dettami del partito e l'ideologia di regime, (n.d.t.)

33 M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, 1970 2, p. 72 (Amore e conoscenza, a cura di L. Pesante, Padova 1967).

34 Il dolore, la morte, l'immortalità, Torino 1983. (n.d.t.)

35 Si confronti qui il cap. V. 1, «Scuola d'arbitrarietà - Cinismo nell'informazione: la stampa».

36 Denn sie wissen, was sie tun (Essi sanno quello che fanno) s'intitola un romanzo che Ernst Ottwald, criticando il mondo della giustizia, pubblicò nel 1931.

37 Altro eccellente documento ci è dato dal romanzo di Erik Roger *Union der festen Hand* (Sodalizio della man ferma), anch'esso edito nel 1931.

38 J. Roth, *Die Flucht ohne Ende. Ein Bericht*, 1927, pp. 76-79 (Fuga senza fine, tr. M.G. Mannucci, Milano 1984 2 e 1988 12).

39 L'allusione è qui al tema del «temperamento», cui l'Autore dedica alcune pagine non contemplate nella presente edizione italiana. Cfr. KzV, II, pp. 872-875: «Exkurs 8: Schauspieler und Charaktere». (n.d.t.)

40 Walter Rathenau (1867-1922), industriale ed esponente del liberal-progressismo tedesco; nel '22 ministro degli Esteri, firmò l'Accordo di Rapallo; intellettuale influente, scrisse tra l'altro una Nuova Economia prefigurando un superamento di capitalismo e socialismo; fu assassinato da estremisti della destra antisemita. Gustav Stresemann (1878-1929), industriale ed esponente del liberalismo conservatore tedesco; fondò nel 1918 il Partito popolare tedesco; nel 1923 Cancelliere e ministro degli Esteri; riconciliò la Germania con le potenze vincitrici e, con la firma del Patto di Locarno, ne promosse l'entrata nella Società delle Nazioni; Nobel per la pace (1926). (n.d.t.)

41 Il 16 aprile del 1922 furono sottoscritti a Rapallo gli omonimi Accordi che normalizzavano i rapporti tra la Germania e la Federazione socialista di Russia; le due potenze superavano così un pericoloso isolamento internazionale; nel novembre del 1922 la validità degli Accordi fu estesa all'intera Unione Sovietica. Il Patto di Locarno, sottoscritto il 16.10.1925, delineava un sistema di sicurezza collettiva in Europa, ancorato alla Società delle Nazioni, alla quale veniva associata anche la Germania in seguito alla rinuncia a perseguire manu militari una modifica dei confini sanciti dalla Conferenza di Versailles, (n.d.t.)

42 In italiano nel testo, (n.d.t.)

43 Vedi l'Excursus 3: «Cinismo mediale e training di arbitrarietà».

44 Cfr. in tal senso Jean Améry, *Unmeisterliche Wanderjahre*, Stuttgart 1970.

45 S. Kracauer, *Schriften*, vol. I, Frankfurt a.M. 1971, p. 223. Ernst Bloch nota felicemente a tal proposito (1929):

«Kracauer si è spinto al centro di questo modo di non esserci». Cfr. Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt a.M. 1977, p. 33.

46 G. Regler, Das Ohr des Malchus, cit.

47 Cito dalla recensione che Hans Henny Jahnn ne stese nel 1929: «In ogni modo è terribile. E inevitabile. E solo quest'unico insegnamento viene fanaticamente impresso ad acido: di' sì alla sozza vita (è pur sempre e nonostante tutto la vita). E la morte arriva di volata, o comunque veloce quanto basta. E arriva davvero: ci viene presentata. Qui si può dire davvero cos'è il dolore. Come in ogni grande libro, anche qui occorrerà tirare conseguenze pratiche giacché vi si è fatto esperienza di varie cose che non sono cartapesta». Cfr. H.H. Jahnn, Werke und Tagebucher, vol. 7, Hamburg 1974, p. 253.

48 Max Hoelz, Vom Weissen Kreuz zur Rotal Fahne, Berlin 1929.

49 Su Hoelz cfr. il mio Literatur und Lebenserfahrung, Autobiographien der Lerjahre, Munchen 1978, pp. 190-191, 202-203', 311-312.

50 In qual modo le vedute del Toller «a piede libero» siano legate al suo processo di apprendimento «carcere-immanente» può desumersi con grande chiarezza dai suoi scritti di carcerato. A essi rinvia Kurt Kreiler nella parte dedicata a Toller della sua eccellente documentazione: Sie macheti uns langsam tot... Zeugnisse politischer Gefangener in Deutschland 1780-1980, a cura di Kurt Kreiler, Neuwied 1983. I documenti ivi raccolti possono essere letti come una sorta di storia segreta del cinismo «sistemico» visto dalla prospettiva interna delle sue vittime.

51 E. Toller, Hoppla, wir leben! (Oplà, noi viviamo, tr. E. Castellani, Torino 1968).

52 Si veda a tal proposito anche «Depersonalisierung und Entfremdung. Funktionalistische Zynismen I», in KzV, pp. 777-790.

53 Cfr. R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, 1967, p. 217. Discuto questa tesi in modo più dettagliato nel mio Die Krise des Individuums -studiert im Medium der Literatur, in J. Schulte-Sasse (a cura di), Political Tendencies in the Literature of Weimar Republic, Minneapolis 1982.

EPILOGO.

COMMOZIONE PLEURICA. DELLA RISATA WEIMARIANA E DELL'ARCHETIPO SUO

«Conosco la morte, sono un suo vecchio dipendente, la si sopravvaluta, mi creda. Io glielo posso dire, non ne va quasi proprio di nulla (...) Veniamo dall'oscurità e ce ne andiamo nell'oscurità, facciamo esperienza di ciò che sta in mezzo, ma inizio e fine, nascita e morte, noi non li possiamo esperire, non hanno alcun carattere soggettivo, sono dinamiche che ricadono totalmente nell'ambito oggettivo, così vanno le cose».

In codesti modo e guisa usava recar conforto il signor Consigliere di corte.

Thomas Mann, La montagna incantata

Appartengono all'immagine di Weimar stati spirituali che certo provocano una risonanza nel sarcasmo e nel senso dell'ironia, non però in quello dello humor. Una nazione che abbia appena perduto una guerra e, in questa, milioni di uomini, non può facilmente concedersi al riso. Che dopo la guerra una delle prime riviste satiriche, una pubblicazione dadaista, potesse chiamarsi «Der blutige Ernst» (1) è allusivo di quale direzione l'ilarità weimariana avrebbe poi imboccato. In quel decennio l'allegria era costretta a camminare sui cadaveri, e per finire si riderà premonendo i cadaveri in expectatione. Gustav Regler, ritornato a Berlino nel 1929 da un viaggio in Francia,

sentì per la prima volta questo nuovo modo di ridere, caratteristico dei gradassi che nel 1933 sarebbero saliti al potere: un ridere «dalla gioia alla forza» che squillava su pei gozzi guerrieri garrendo dalle protesi eroiche di quegli Io-blocchi-di-pietra... (2) Regler vide un gobbo con un tamburo che teneva all'altezza della pancia, mentre cantava così:

E c'era sai un comunista e non mi sa cos'è il nazista a ca' bruna se n'è andato e lo han tutto maciullato! Ah ah ah ah! (3)

In questi anni non ci fu quasi mai un ridere pubblico che non si riferisse a una qualche atrocità e che non fosse diretto contro un «nemico», reale o immaginario. Era il riso delle vittime, disorientate e tutte protese ad assumere di nuovo un contegno mentre ridevano di quello che le minacciava, oppure era il riso di quelli che, alla maniera dello strillone nazista, deridevano anticipatamente le loro future vittime. (4) Thomas Mann fu l'unico a cogliere la sfida che la risata cinica lanciava contro lo humor. Fin già dagli albori della Repubblica di Weimar egli tentò di compenetrare il nuovo spirito di quei tempi, che seguirono la fine dell'età borghese; tentò di fornire un concetto di ciò che significava vivere in un mondo «moderno», l'«andare al passo coi tempi» senza perdersi del tutto nell'adeguamento alla «cattiva novità». Nell'aria fina della Montagna Incantata, Thomas Mann ha condotto, con il neocinico Zeitgeist

Riso impiegatizio, 1929. [immagine mancante]

weimariano, un suo braccio di ferro, sfuggito ai tanti lettori che, in questi elevati dialogoi di Davos, null'altro trovarono se non estreme spiritosaggini intellettual-borghesi, totalmente prive di riferimenti sociali. In realtà, quello di Thomas Mann fu un corpo a corpo con lo spirito di omologazione, di collaborazione e di assenso (irresistibilmente trascinato in quel decennio dentro acque ciniche); lo scrittore puntò su una «veduta positiva», ma libera dall'assenso cialtrone alle varie datità oggettual-mortuarie dell'epoca. Sulla Montagna Incantata ; fioriscono, come per l'ultima volta, immagini di un'umanità che resta spritosa senza ricorsi al cinismo. Vi si accenna una positività estrema, che pure non è ancora positivismo cinico.

C'è un'umanità che sotto, in «pianura» non sopravviverebbe più. L'altitudine di Davos risponde a una zona della psiche, ed è qui che il dramma della Montagna Incantata si svolge.

Qui un umorista tenta ancora una volta di salire più in alto di dove possano lambirlo le sideree elevazioni del cinismo, delle cui iperboli mozzafiato può del resto persuadersi chi nei

discorsi del Grande Cinico, il Consigliere di Corte Behrens, oda i latrati funerei. È lui che guida il reggimento in quest'aria d'alta quota, è lui che dà il tempo. Sulla Montagna Incantata il cinismo regna sovrano, ed è principalmente per via degli avvitamenti pneumatici cui la prosa manniana ci ha abituato che non si è capito, in questo libro, il braccio di ferro risolutivo tra due forme di «superamento» e di ironia. La vecchia tradizione ironico-umoristica combatte qui la sua lotta con la moderna ironia dell'oplà-noi-viviamo. Qui un Ironico di vecchia scuola, invece che gettarsi cinicamente nella mischia, tenta di porsi al di sopra della mischia. Frasceggia con la Geworfen-heit, il moderno Essere Gettato, e con la cinica presenza di spirito del lasciarsi andare, perché anche l'eroe di questa storia si abbandona alla sua avventura lasciandosi trasportare dal tempo e dalla corrente di quota della Montagna Incantata; eppure in lui sorge qualcosa che, pure, non è mero impulso scatenato, ma piuttosto una rimembranza di quel che un tempo fu la Bildung, quell'«educazione-formazione» verso un modo superiore di essere se stessi: umanesimo e «Sì alla vita» di fronte alle lusinghe «dissolute» della regressione e della morte. Thomas Mann fissa la fisionomia della risata weimariana almeno tre volte. E ogni volta si tratta di un riso fattosi indipendente, che non appartiene più a chi ride. Se, come accade sul monte dei malati di tubercolosi, l'orrendo e l'ilare si avvicinano troppo, quel che si scatena è una risata di cui non possiamo più rispondere. Noi non ridiamo così, non almeno fino a quando restiamo padroni di noi stessi. Così viene riso in noi quando ad un tratto siamo presi da una nozione che ci tocca più profondamente di quanto al nostro Io civilizzato sarebbe consentito sapere. Appena arrivato, ride così Hans Castorp, l'eroe del romanzo, quando suo cugino gli descrive con asciutta oggettività di come, durante l'inverno, vengano spediti a valle i cadaveri (su slitte da bob).

«Oh, ma senti un po' tu!» esclamò Hans Castorp. E ad un tratto scoppiò a ridere, di un riso violento e incoercibile, che gli scoteva il petto storcendogli il viso, un poco rigido per via del freddo vento, in una smorfia vagamente dolorosa. «Su slitte da bob! E me lo racconti così, in tutta tranquillità? Ma proprio sei diventato completamente cinico in questi cinque mesi!».

«Cinico per nulla», rispose Joachim alzando le spalle. «E

perché poi? Per i cadaveri è, davvero, lo stesso (...) A proposito, potrebbe pure essere che qui da noi si diventi cinici. Anche lo stesso Behrens è, così, un vecchio cinico; e tra l'altro anche un esimio tricheco, una vecchia matricola, e un brillante operateur, a quanto pare: ti piacerà. Poi c'è qui Kokowski, l'assistente, quid astutissimum! Nell'opuscolo si fa gran cenno alla sua attività. Egli pratica lo smembramento psicologico dei pazienti».

«Cosa pratica? Smembramento psicologico? Ma è ributtante!», esclamò Hans Castorp, e stavolta la sua ilarità prese il sopravvento. Non la dominò più: lo smembramento psicologico, dopo tutto il resto, gliel'aveva completamente messa addosso, e rideva talmente che gli sgorgavano le lacrime dalla mano preventivamente accosta agli occhi per coprirli (...)» (pp. 10-11).

In un secondo momento anche zio James Tienappel, il Console, comparendo sulla Montagna Incantata in qualità di visitatore, sbotterà in gran risate nell'ascoltare Hans Castorp coi suoi resoconti di quotidianità sanatoriale (formazioni tubercolari, pneumotomie, resezioni e cauterizzazioni polmonari).

Anch'egli avvertirà negli esseri di questo universo una perduta capacità di stupirsi, quale che ne fosse la ragione.

Ma la palma della risata più grandiosa e orribile e più d'ogni altra al passo coi tempi, va senz'altro ad Anton Karlovitsch Fergl, colpito da shock diabolico e osceno: un'ilarità disgustosa lo squassa durante un'operazione e per poco non gli costa la vita. È una «commozione pleurica», come se ne possono verificare durante gli interventi polmonari. Ma ascoltiamo il resoconto di Ferge, protagonista di quest'avventura «alla fregna di cagna», nella quale è come se dentro di lui, che constata atterrito quel suo ridere senza potersi riconoscere, un qualche estraneo si stesse sbellicando a morte.

Gli occhi grigi e bonari del signor Ferge si spalancavano e lui sbiadiva in viso ogni qualvolta ritornava sulla vicenda, che per lui doveva essere stata orribile. «Niente anestesia, signori miei. Oh, gente come noi, non la sopporterebbe, in questo caso è proibita; lo si capisce e da persone ragionevoli ci si rassegna.

Ma la locale non ha gran effetto, signori miei, intontisce solo la carne fuori: si sente quando si viene scoperchiati, anche se si tratta solo di un tira-e-molla. Sono steso con la faccia coperta affinché io non veda nulla, l'assistente mi tiene bloccato sulla destra, e la caposala sulla sinistra. Poi come un tira e molla, è la carne che viene aperta e rabbordata a suon di graffe. Ma lì ti sento il signor Consigliere di Corte dire: Oh, eccoci! E in quello stesso momento, signori miei, con uno strumento smussato (e dev'essere smussato perché altrimenti può perforare prima del necessario) incomincia a scandagliarmi la pleura: lo si fa per individuare il punto giusto in cui procedere alla perforazione e all'iniezione del gas; ma come incomincia e prende a bighellonarmi collo strumento intorno alla pleura - ah, signori, signori miei! - ecco che mi succede di tutto: è la fine... indescrivibile quel che ho passato! La pleura, signori miei, è intangibile, e non vuol che la si tocchi: è tabù, carne la sigilla e lei se ne sta isolata, irraggiungibile, punto e basta. Intanto adesso però me l'avevano scoperta e la scandagliavano. Signori miei! Stetti male. Disgustoso, signori miei - non avrei mai pensato che, l'inferno a parte, potesse esserci sulla terra una sensazione così orrida: sette volte orrida fregna di cagna! (5) Caddi in catalessi: tre coma in uno: un coma verde, uno marrone e il terzo era lilla. Oltretutto era un coma puzzolente, che la commozione pleurica, signori miei, mi alitava nelle narici un odor solfureo, smodato come dev'essere la puzza dell'inferno, e come se non bastasse sul colmo mi sentii scoppiare a ridere, e stavo crepando, ma non era un ridere da esseri umani: era lo sghignazzo più scomposto e vomitevole che io mai avessi sentito in vita mia, e lo scandagliamento della pleura, signori miei, produce infatti come un solletico, esercitato in modo, il più infame, esagerato e disumano; così e in nessun'altra guisa stanno le cose con questa maledetta vergogna e supplizio, e questa è la commozione pleurica: che il buon Dio ve la risparmi! (6)

Note

1 «Der blutige Ernst» significa anzitutto e alla grossa «La

trucida seriosità». Ma se l'«Ernst» è la «serietà» (o meglio, in questo caso, la «seriosità»), come nome proprio esso equivale anche a «Ernesto». E l'aggettivo «blutig» significa «sanguinoso», «crudele», «truculento» (dal che «Der blutige Ernst» varrebbe anche all'incirca quanto un nostro «Il crudel Ernesto» e simili). Il gioco di parole della testata dada si basa sul doppio significato (proprio e comune) del nome «Ernst» e, perciò, non è compiutamente traducibile nella nostra lingua. Vedi III. a p. 342. (n.d.t.)

2 Qui l'autore riassume in una breve parata alcuni reperti della retorica hitleriana: la superiorità clinico-patriottica degli arti artificiali che contraddistinguevano molti ex combattenti della Grande Guerra, lo sprezzo eroico-protetico del dolore, la vittoria del «blocco di pietra» sulle «pappemolli» ecc. (cfr. KzV, II, pp. 791-814). (n.d.t.)

3 «Es war einmal ein Kommunist / der wusst'nicht, was ein Nazi ist / da ging er in ein braunes Haus / da kam er ohne Knochen raus! Hahahaha!», in G. Regler, *Das Ohr des Malchus*, p. 158: «Allora guardai cosa stava vendendo: era il foglio redatto dal dott. Goebbels, "Der Angriff. "Assassini alla luce del sole", dissi io... »

4 Sulle tipologie della risata «dadaista» e di quella «impiegatizia» si vedano, rispettivamente, il capitolo VII.2, «Caotologia dadaista. Cinismi semantici», e il capitolo VII.5, «Oplà: noi viviamo? I cinismi neo-oggettivi e le novelle della vita difficile». Sulla «risata hitleriana» cfr. anche «Tote ohne Testament: Politische Zynismen in; Kriegsgräberfursorge im leeren Innern», in KzV, II, pp. 755-761.

5 L'originale tedesco è «Hundsfoßtisch» - da «Hundsfoß», designazione spregiativa dell'organo sessuale femminile del cane - che significa suppergiù: «svergognato come una cagna in calore».

6 Th. Mann, *Der Zauberberg*, Berlin 1974, pp. 374-375 (La montagna incantata, tr. Bice Giachetti Sorteni, Milano 1966).

CONCLUSIONI.

VERSO UNA CRITICA DELLA RAGIONE SOGGETTIVA

*Dell'oggi stanco discende e va.
Ma, poi, nasce e sorge ancor domani
non quanto ha Notte in sue mani.
Et cave! E veglio e pronto sta'!*

J. v. Eichendorff, Luce dubbia, 1815 (1)

*Forse è semplicemente solo questo: il mio cuore, pian piano,
attira gli avvoltoi chi a sinistra non vede più territori, a costui, la
terra presto sarà addosso, folle, come un pneumatico consunto sulle
eternе discariche d'immondizia -izieciepizie, ma mo' fa' che non mi
corri a volo, da mamma colle tue devastazioni.*

Peter Ruhmkopf, Autoritratto, 1979 (2)

Proprio all'inizio della storia della filosofia europea ci fu una gran risata a disdire ogni sussiego verso il pensiero serio.

Del proto-filosofo Talete - padre del naturalismo ionico e primo nella schiera dei grand'uomini che hanno impersonato la ratio - di costui Laerzio ci racconta che lasciò accompagnato da una vecchia ancella la casa di Mileto per andare a dedicarsi allo studio della volta celeste. Strada facendo cadde in un fosso: «Mentre lui gemeva da basso, la donna lo apostrofò con queste parole: "O Talete, non sei buono neppure a vedere quel che ti sta davanti, e vorresti conoscere le cose celesti?"». Quest'irrisione inaugura una seconda dimensione della storia filosofica, largamente invisibile, sottratta alla mano della storiografia: è la storia del «superamento» della filosofia. Piuttosto che una tradizione testuale, è il tramandarsi di gesti fisiognomicamente eloquenti. Eppure essa rappresenta una tradizione densa e intessuta in modo altrettanto affidabile

quanto quelle scritte per essere ripassate ed esercitate nell'ambito di grandi dottrine. In questa tradizione tendenzialmente afona gli stessi atteggiamenti fissi ritornano ripetutamente nel corso dei millenni con una forza testarda e una duttilità tipiche degli archetipi: uno scotimento scettico del capo; una risata piena di gioia maliziosa; un alzar le spalle per tornare a cose più quotidiane; uno stupefare realistico di fronte alla goffaggine dei vari Re Mida dello spirito; un testardo insistere della serietà della vita contro le frivole girandole parolaie dell'astrazione. Quel che conferisce grandezza al pensiero filosofico si rivela qui espressione di una debolezza: l'incapacità di essere in piccolo, la latitanza dello spirito da ciò che è più evidente.

In questa mia meditazione sulla struttura e la dinamica dei fenomeni cinici ho tentato di delineare certi netti contorni storici di tale «superamento della filosofia». S'è visto come nel cinismo di Diogene il riso sulla filosofia si sia trasformato esso stesso in un fatto filosofico. Ho inteso indicare, così, il modo in cui, dalle pantomime e dai giochi di parole diogenei, è nata una «gaia scienza», la quale a sua volta ha saputo denunciare i tentativi restauratori di una vita falsa sotto il mascheramento di false seriosità filosofiche. Qui incomincia la resistenza satirica condotta da una vita concettualmente avveduta contro una concettualità arrogante e una scolastica elevata a forma di vita. Diogene, il Sokràtes mainòmenos, incarna nella nostra tradizione l'impulso a smascherare l'alienazione idealistica nell'istante stesso della sua nascita; questo antico maestro giunse tanto in là nella sapienza da trasformare la sua intera esistenza in un'unica, grande argomentazione pantomimica contro le perversioni della filosofia; non solo egli reagì con alta sensibilità e tutta la necessaria villania agli assurdi morali delle civiltà evolute, ma denunciò anche (e fu il primo a farlo) il pericolo rappresentato da Platone: l'assoggettamento del «vivere» al philosophari, ossia l'annichilimento del nesso vitale tra percezione, movimento e inteliezione (annichilimento che obbedisce ai voleri psicotici dell'episteme assoluta); Diogene, infine, denunciò nella grandeur seriosa del discorso idealistico la mera restaurazione di quell'altra seriosità con cui la vita più idiota, quella massimamente priva di spirito, si accanisce nella sua «cura», nella sua «volontà di potenza» e nella conseguente

lotta a mille nemici immaginari, «coi quali bisogna stare in campana»...

Nei tiri antifilosofici del filosofo di Sinope prende corpo una variante antica, ante litteram, di ciò che molto tempo dopo verrà chiamato «esistenzialismo», ossia ciò che Niehues-Pròbsting, con felice formulazione tratta da Olof Gigon, chiama l'«impulso kinico». Col che è inteso il superamento del philosophari in una vita ricca di presenza di spirito e ispirata sia alla natura che alla ragione. Da questa fonte sgorga l'esistenzialismo critico che contraddistingue una coscienza capace di satira e misteriosamente presente in uno spazio sussiegoso e serio come è quello della filosofia europea. L'intelligenza mobile e la vita esperta sono da sempre il bersaglio dei gravi discorsi tenuti da teologi, metafisici, moralisti e ideologi seriosissimi. (3) Persino Marx, quel possente dialettico che voleva salvare il mondo dai suoi perversi intrichi, persino Kierkegaard, l'ironicus desperatus che col principio «esistenza» fece saltare in aria ogni falsa sovranità dell'«avere-capito-tutto»: anche costoro calcheranno le scene della storia vestendo i panni di figli d'arte, ancorché remoti, di questa antichissima tradizione filosofica del «superamento». Dopo Marx, Kierkegaard e Nietzsche solo quelle opere di pensiero possono legittimamente aspirare ancora all'attenzione generale, le quali promettano di dare seguito a un superamento ironico, pratico ed esistenziale della filosofia. Da più di cento anni la filosofia critica non si sente più sicura del fatto suo abbastanza da permettere che la si colga nell'esercizio flagrante delle sue serie ingenuità tradizionali.

Perciò il pensiero filosofico è totalmente impegnato a rivaleggiare con quei realismi che già ai tempi dell'ancella milesia lo avevano reso ridicolo. Siamo giunti oggi alla fiera degli autosuperamenti e, nella foga di soddisfare i vari realismi (ironici, pragmatici e strategici), si procede ormai a capitomboli, con il rischio evidente che, in tali metamorfosi realistiche, il peggiore abbia a essere sostituito dal peggio. Tra superamento kinico della filosofia e autosconfessione cinica di quanto di meglio la grande filosofia ha, invece, incarnato, il passo è breve.

La vita, presa in mezzo tra mito e quotidianità, vedeva un tempo contrapporsi una filosofia che vestiva i panni di chi

(nella propria comprensione della «vita autentica» con tutti i suoi corollari di forme sociali e di premesse cosmico-morali) mostrava indubbiamente di saperla più lunga. Questa posizione di prestigio decadde nel momento in cui la vita comune si avviò a ridimensionare l'evidente disparità. Nel passaggio delle dottrine sapienziali arcaiche verso una filosofia argomentante, anche quest'ultima finì nella luce dubbia, nel sospetto di chi appare estraneo alla vita. Essa ha, così, dovuto sopportare che le dottrine della saggezza pratica (dell'economia, della strategia e della politica) si rendessero autosufficienti e le passassero avanti, regredendola allo stadio accademico-infantile: lei, con le sue finezze logiche, con le sue anamnesi di grandi ideali, impalata, lì, come un'utopista cretina! Ma, tant'è, la filosofia è circondata oggi da empirismi maliziosi, da discipline realistico-saputelle. E, se queste davvero la superassero, persa la filosofia, non si sarebbe perso un granché. Ma poiché tutte le discipline scientifiche e tutte le ricette dell'odierna intelligenza sono sospettate di fornirci rimedi assai peggiori dei mali, succede che ci rivolgiamo nuovamente verso ciò che nessun superamento della filosofia ha finora saputo soddisfare. In un mondo pieno di ingiustizie, di sfruttamento, di guerra e risentimenti, solitudine e cieca sofferenza: in un mondo siffatto, il superamento della filosofia, attuato per giunta con le strategie di questo nostro *modus vivendi*, produce l'impressione di deficit ulteriore e ulteriormente doloroso; il quale è documentato, tra l'altro, dall'attuale brama famelica di «senso», secondo un fenomeno tipicamente neo-conservatore. La «vita falsa», che già si gloriò di avere superato filosofia e metafisica, in realtà non ha mai saputo afferrare le ragioni per cui il pensiero filosofico continuava a contraddirla. Ciò consisteva e consiste in quell'istanza che Talete aveva definito «gravosa» (*chalepòri*): conoscere se stesse.

Ed ecco il piano di rifrazione sul quale le ironie si invertono.

Da sempre, la grande filosofia ha preso la vita molto più seriamente di quanto non abbia fatto la «serietà della vita» nei confronti della filosofia. L'atteggiamento di fondo verso la vita è sempre stato un domandare troppo ma con profondo rispetto: ricordandole le sue insospettabili risorse di autoelevazione

nell'universale. Dacché le grandi culture raggiunsero il loro apogeo, ossia intorno al VI secolo a.C, l'affermarsi di un netto criterio discriminante tra spiriti «superiori» e spiriti «inferiori» prese a stimolare la nascita di sistemi filosofici e di dottrine antropologiche dell'ascesi e dell'evoluzione interiore. Il classico gnoti seautòn, l'imperativo apollineo che intimava la conoscenza di sé, era una sfida, sino ad allora sconosciuta, lanciata agli esseri umani affinché imparassero ad autodisciplinarsi e ad autolimitarsi, una sfida alla quale si connetteva, non meno inaudita, l'idea iperbolica che essi avevano della loro collocazione cosmica. Da tale sommità, la coscienza quotidiana, con il suo armamentario di astuzie pratiche, convenzionalismi asmatici e impacci affettivi, doveva apparire un mero abbozzo embrionale rispetto alla ragione nel suo stadio evoluto. Di qui in poi la filosofia avviò contro la coscienza quotidiana un combattimento teso a emancipare quest'ultima dal suo diniego, un po' furbesco e un po' cialtrone, a lasciarsi integrare in contesti universali ricchi di senso. Perciò la filosofia classica imperniata sul *conosci te stesso* è essenzialmente ascesi e *paideia*, cioè educazione. L'imperativo della conoscenza di sé mirava a favorire l'autoinserimento di individui pensanti in una totalità sociale e naturale ben ordinata: con la tacita promessa che l'essere umano avrebbe partecipato di un evento cosmico ben più profondo, anche se e quando i rapporti sociali ne ferivano ogni concezione di ordine razionale. Con il «conosci te stesso!» la filosofia classica prometteva al singolo capace di porsi sulla via della propria interiorità la scoperta di un denominatore comune tra lui stesso e il mondo. In tal modo essa assicurava a se medesima una insuperabile forza mediante la quale saldare l'esistenza e la riflessione. È perciò che astronomia e introspezione, per Talete, potevano andare di pari passo. Fintanto che la filosofia poté credere alla consonanza tra esperienza interiore ed esperienza del mondo, l'imperativo delfico dell'introspezione poté estendersi fino ad assumere le proporzioni di un'enciclopedia del sapere, proprio come l'enciclopedia poteva, inversamente, riassumere il suo senso nel solo «conosci te stesso!», il *pathos* dei sistemi classici è derivante dalla certezza che esperienza di sé ed esperienza del cosmo debbano convergere nel segno di un assoluto. Essi potevano ancora presupporre un rapporto tra

riflessione e vita, tra ragion teoretica e ragion pratica, nel quale esse erano preservate dal pericolo di una totale estraneità in quanto l'autoconoscenza, il *gnòti seautòn* rappresentava il termine regolativo ultimo di ogni conoscenza.

Le saldature che, nel pensiero classico, ancora tengono insieme riflessione e vita, salteranno, poi, con l'avvento della modernità. La percezione del nostro essere in procinto di disperdere il denominatore comune tra l'autoesperienza e l'esperienza del mondo si fa sempre più netta. Persino il venerabile postulato della conoscenza di sé finisce oggi sospettato di ingenuità e, quel che un tempo era stato l'apice della forza della riflessione, sembra celare solo un abuso di metafore, appare un miraggio. In realtà, per la parte più vasta, le odierne conoscenze oggettive si sono affrancate da ogni riferimento alla nostra ipsità interiore, proponendosi alla coscienza in quell'oggettività separata che non conosce più ritorni soggettivi. Nel moderno sapere scientifico non vi è più un luogo in cui un Io possa esperire se stesso; ma se esso ancora si affaccia sopra a sé, lo fa lasciandosi alle spalle i realia e seguendo allora la sua manifesta tendenza solipsista a un'interiorità senza mondo.

Così, interiorità ed exteriorità, soggetti e cose, sono decaduti, per il pensiero odierno, allo stato di «universi tra loro estranei». Ma con ciò decade anche la premessa implicita del philosophari. «Conosci te stesso!»: questa frase suona ormai da tempo, nelle orecchie dei moderni, come una sorta di istigazione all'«ego trip», con prevedibile contorno di ignoranza codarda e antimondana. La moderna riflessione, in modo del tutto esplicito, si autosmentisce, revocandosi competenza a inalveare la soggettività nel mondo oggettivo; tra soggettività e oggettività si spalanca il baratro, non vi è più alcun nesso di continuità. Il *seautòn*, il «se stesso», si intuisce connesso al «mondo», misteriosamente, senza un riconoscersi, come era invece nella cosmologia greca; e nessuna istanza di mediazione (vuoi la psicologia sociale, vuoi la neuro-fisiologia ecc.) possono soccorrerci. L'autoriflessione moderna, pur con tutti i suoi ritorni soggettivi, non è più in grado di rientrare «a casa». I soggetti non si sentono più «a casa» né in «se stessi» né nei loro consueti ambienti. Per la radicalità moderna del pensiero il polo soggettivo si rivela vacuo, e quello mondano estraneo;

un ipsità vacua non può riconoscersi in un mondo estraneo né la nostra ragione, neppure con tutta la sua miglior volontà, riesce a raffigurarsi come potrebbe.

Eccoci giunti ai modi di una riflessione, per così dire noneuclidea, cioè sfasata rispetto all'ipsità dell'essere «se stessi». Ponendo che i lineamenti della riflessione sono, nella filosofia classica, riassumibili in una struttura simile a quella dell'odissea omerica, dove un eroe attraverso mille peregrinazioni sviluppa la vicenda del suo ritorno «a casa», nella casa in cui verrà riconosciuto dalla sua donna (dalla sua anima), ebbene si deve allora registrare che le riflessioni del pensiero moderno non riescono più a riapprodare a patria alcuna. Senza nulla aggiungere alla loro insussistenza e alla loro esperienza miserrima, tali riflessioni fanno mulinello intorno a un punto, e lì restano. Oppure vagano, come l'ebreo errante, come l'olandese volante, in un'eterna diaspora, senza speranza di nóstos. Ulisse, oggi, non riapproda più alla sua Itaca; Penelope lo ha dimenticato da un pezzo e se ella ancora disfa nottetempo, per paura di «finirla», la tela intessuta di giorno, nulla tuttavia le vieta di perdere, nelle facce innumeri dei proci, quell'«un sembiante» che doveva tornare. Addirittura, se Odisseo venisse rispedito al luogo da cui proviene, non riceverebbe alcun riconoscimento e quell'ultima meta gli apparirebbe non meno estranea delle tappe precedentemente toccate durante il suo lungo peregrinare. Per il soggetto moderno, «Vagabondo dell'Esserci», non esiste più un ritorno all'«identico». Quel che ci appare come «propriamente nostro», quel che ci sembra essere «originario», nel breve volgere di un nostalgico sguardo, diviene già un «altro», e si perde.

Davanti a tali sviluppi, la pretesa della filosofia classica di essere «più seria» del mero vivere, non ne esce bene. Da quanti do il pensiero moderno ha smesso di confidare sulla traducibilità dell'autoconoscenza in conoscenza mondana e, viceversa, l'esperienza mondana in autoesperienza, la filosofia ha dovuto sgombrare l'ambito della «ragione oggettiva» per ritirarsi in quello della «ragione soggettiva». L'antico pathos dell'integralità viene in tal modo destituito di fondamento, e la filosofia sprofonda, così, nel parvente di un'inconsistenza e di un dimezzamento tipici di ciò che è soggettivo. Per la verità,

questo «soggettivo» è venuto consolidandosi e dispiegandosi, durante il moderno processo di civilizzazione, al punto tale da acquisire in se stesso tanta consistenza quanta ne sembrerebbe necessaria ai fini di un'autoconservazione. La soggettività, tese le sue reti sopra i «mondi-oggetto», ha retrocesso la natura, un tempo «prima» e potentissima, al rango di cosa secondaria e domestica. Qui è la bocca sorgiva della modernità: che fa dispiegare il «soggettivo» fino a un certo, relativo grado di oggettività, la quale condensa l'inconsistenza per poi trasformarla in punto d'appoggio di se stessa e facendo divenire la selva mondana un qualcosa che noi abbiamo pensato e costruito. Le filosofie moderne, prefissatesi di concepire queste metamorfosi, vengono da noi ritenute (e a buon diritto) «razionali»: filosofie della società, della scienza, del lavoro, della tecnica, del linguaggio. Esse si affacciano, senza diaframmi, sul produrre, sull'agire, sul dire e sul pensare del soggetto, divenuto ormai sicuro di sé. Il mondo intelligibile va equiparato in quanto tale a ciò che si può fare, dire, pensare e verificare razionalmente. Nella teoria della ragione soggettiva, il mondo si riduce al contenuto del nostro fare. Soggettività estrovertitasi completamente in prassi.

La manifesta «miseria della filosofia pratica» moderna, che vorrebbe tanto produrre qualcosa di solido e di plausibile, soprattutto nel senso di un'etica universalmente impegnativa e fondata con rigore (ma senza d'altronde riuscirvi), altra miseria non è se non tout court quella della ragione soggettiva. La ragione soggettiva trova consistenza in sé solo in quanto e per quanto essa procede inesausta all'assalto della «prassi». La ragione moderna si sa a cavallo di una tigre. E fintanto che quest'ultima segue una rotta prevedibile, la ragione soggettiva mantiene un suo pur precario equilibrio. Ma guai quando la tigre viene presa dai noti raptus, e, intralciata o allettata dai suoi appetiti, si imbestialisce. Al cavaliere della «prassi» appare allora chiaro che una belva di questo formato non può essere messa sotto controllo da blandi sedativi etici. E così la filosofia pratica è costretta per zelo a diventare una sorta di «corso manageriale gestione belve». Nel quale discettare se e come si debba perseguire un ragionevole compromesso, che, sacrificando alla bestia metodicamente ostinata alcuni cavalatori non indispensabili, possa sortire un qualche esito

ottimale. Nei discorsi domatori che la ragione discorsiva tiene, a cavallo di una tigre chiamata prassi, scorgiamo quel tanto di cinismo con cui, facendo occhio di triglia, ci si appella alla ragione medesima, ma come per dire che, insomma, mica si sta facendo sul serio. Tale immagine è per di più confermata dall'evidenza; e se poi il pensiero ha da scervellarsi sui suoi progetti di prassi, resisi autonomi e scatenatisi, anche la ragionevolezza della ragione soggettiva è condannata all'ironia in quanto sospettabile di essere ormai soltanto una sorta di soggettività irruente. Con tale inarrestabile ironia, dunque, il phi-losophari moderno, che già era stato tanto sicuro di sé, si rattroppisce adesso in un razionalismo da circo, capace solo di «chiamarsi fuori», con affanno e con impaccio, dai suoi stessi conati domatori verso una praxis intigrita. Nulla di strano se poi, stando così le cose, anche i filosofi, col tempo, straniscono. Per ben raffigurarsi la stravaganza delle filosofie nel mondo moderno si può riandare a un episodio antico, del tempo in cui un diadoco greco che voleva contraccambiare una coppia di elefanti donatagli da un maragà indiano, pensò di fargli recapitare due «filosofi molto ragionevoli».

Nella luce dubbia del tardo illuminismo si comprende appieno come la nostra «prassi», da sempre ritenuta erede legittimissima della ratio, rappresenti invero il mito centrale del moderno. La smitizzazione diviene perciò impellente e costringe a profonde correzioni nell'immagine di sé propria della filosofia pratica. Questa deve ora fare chiarezza sul modo in cui era caduta in preda al mito attivista, abbandonandosi ciecamente all'alleanza con l'attivismo razionale e il mito costruttivo. Nella sua cecità, la ragion pratica non ha compreso che il concetto sommo di comportamento è non già il «fare» (Tun), ma il «lasciar-stare» (Lassen); essa, insomma, non ha capito che avrebbe raggiunto il proprio vertice non già ricostruendo le strutture del nostro «fare», ma solo penetrando le relazioni intercorrenti tra il «fare» e il «lasciar-stare». Ogni specie di attività pratica si iscrive nella matrice di un essere passivo; ogni agire razionale si riferisce permanentemente al massiccio stabile di ciò di cui non si può disporre; ogni agire volto al mutamento è sostenuto dalla affidabile ostinazione di ciò che non muta; e ogni esito calcolatorio poggia su una base, indispensabile, di ciò che è non calcolato,

spontaneo.

E' in questo punto che la riflessione più moderna viene classicamente raggiunta dall'imperativo delfico del conosci te stesso! Siamo così condotti a un filone di pensiero dai tratti neoclassici, dove si riconosce come il nostro «sé» (che agisce, riflette e produce) riposi in realtà su un «sé» il quale, invece, «lascia stare» e rispetto a cui non vi è «fare» che eserciti potestà alcuna. Soggettività, competenza, attivismo o authorship, al di là dei loro aspetti illusori, sono sempre sostenuti da questo presupposto profondo, e, come è vero che il nostro essere attivi appartiene al nostro essere, è altrettanto vero che al fondo esiste il nostro poter «lasciar stare». Comprendere che la «fattibilità» nasconde in sé dei limiti strutturali, ha ormai perduto ogni connotazione oscurantistica, dacché l'illuminismo ne ha rielaborata una nozione che non è affatto votata a sfociare nei ben noti e maligni filosofemi dell'impotenza su cui da sempre specula la conservazione chiesastica. Ora è possibile mettere in luce che il rapporto tra ratio e praxis non possiede carattere esclusivo, e che, mediante una non-prassi dell'agire «lasciando stare» (cioè lasciando che le cose avvengano senza intervenire), può esprimersi un discernimento di superiore qualità rispetto a quello che ci verrebbe da un «fare», per quanto frutto di profondi pensieri.

Dobbiamo citare un'ultima volta il nostro testimone principe, Diogene di Sinope, il clochard illuminato, l'ironico e autosufficiente naturpatetico che - con la sua «sobrietà» - istituì nell'Europa antica un modello virtuoso di quel «lasciar stare» da cui la modernità con il suo ethos dell'autoaffermazione ha preso radicalmente le distanze. Tra gli innumerevoli aneddoti che documentano l'impulso di quell'antico maestro, uno brilla particolarmente di una sua luce abissale:

Egli encomiava quelli che pur volendo sposarsi non lo facevano, quelli che pur volendo partir in nave non lo facevano, quelli che pur volendo occuparsi della polis non lo facevano, quelli che pur volendo educare i figli non lo facevano, quelli che, preparandosi a entrare al servizio dei principi, se ne tenevano alla larga (DL, VI, 29) a).

Enigmaticamente orientale, anzi asiatica, è la componente che emerge qui dal sentimento del mondo di quell'uomo,

capitato ad Atene, metropoli occidentale, da un remoto angolo del Mar Nero. Resta sottinteso: se non facciamo nulla, non aizziamo neppure la tigre, dalla cui groppa non sarebbe poi agevole scendere; se si può «lasciar stare» non si verrà continuamente incalzati da progetti resisi autonomi; coltivando una prassi di sobria astensione, si eviterà di scatenare il circolo attivistico e vizioso della coazione a ripetere. Diogene, com'è scritto, pose la «natura contro la legge» anticipando, così, il principio della auto-nomia intesa come autoregolazione che limita gli interventi attivistici a una misura «conforme a natura»; compenetrato dai principi di una fioritura spontanea, Diogene fidava sull'entelechia e rifiutava i «progetti». Per quanto, però, il kinismo antico, socraticamente persuaso del fatto che si potesse insegnare la virtù, puntasse sull'impegno del «soggetto», pure sapeva bene che solo nel «lasciar stare», in un sereno abbandono, la ragione soggettiva impara ad ascoltare dentro di sé la voce di quella «oggettiva». Il grande pensiero dell'antichità getta le sue radici nell'esperienza dell'entusiasmo e nella serenità dell'abbandono: il pensatore - giunto alla vetta del noema, del «pensato» - mette se stesso da parte e si lascia pervadere dal «palesamento» della verità. L'apertura dell'uomo per ciò che noi oggi con tono di commiserazione chiamiamo «ragione oggettiva», era invece basato per gli antichi sulla «passività cosmica» e cioè sulla considerazione del modo in cui il pensiero, radicalizzandosi, può recuperare l'inevitabile ritardo sul mondo che si era trovato davanti: è questo il modo in cui, in forza dell'esperienza dell'essere, al pensiero è dato di porsi sulla medesima altitudine del «tutto». Ed è questo il pensiero sfociante poi nella classica tracotanza della ratio cosmica o logos, che, per dirla heideggerianamente, si fa «dare da pensare» il pensabile, traendolo dall'Essere stesso.

Che la modernità abbia dovuto prendere congedo dalle teorie della ragione oggettiva consegue dal modo completamente mutato con cui il pensiero si rapporta al mondo. La ragione soggettiva percepisce come affronto intollerabile il fatto che le dottrine del logos esigano da noi l'abbandono dei nostri «interessi autentici» quando dobbiamo entrare a far parte di un grande «insieme»: un poco come se fossimo «elementi» rispetto a una benevola e onniprovvidente

totalità cui essi dovrebbero totalmente sottomettersi. Ci è ancora del tutto impossibile pensare la soggettività nel suo rapporto con il mondo secondo il modello parte/'tutto; il soggettivo intende se stesso irrinunciabilmente come un «mondo a sé», e se dovesse andare perduta anche l'idea armonizzante di individuo come specchio microcosmico del macrocosmo, alla soggettività moderna resterebbe pur sempre un nesso universale (indispensabile ai concetti della ragione) nell'individuo inteso come micro-caos, stravagante, ostinato. Ci siamo specializzati in soggettività perché essenzialmente non siamo riusciti a credere, neppur volendo, al senso e alla benevolenza del tutto. A dirla drasticamente: siamo dei soggetti chiusi nella loro soggettività avendo esperito il tutto come lacerazione, la natura come fonte di ristrettezze crudeli e il mondo umano come guerra mondiale.

Ciò ha risvegliato nella coscienza moderna una suscettibilità sospettosa nei confronti delle dottrine olistiche, importune quanto una miseria del mondo spacciata per armonia, e delle esigenze individuali indotte al sacrificio di sé. Le tradizionali teorie di una ragione oggettiva sono compromesse dall'essersi rivelate astuzie al servizio degli ordinamenti dominanti. Il loro ruolo è stato quello di istillare ai membri della società l'introiezione del sacrificio per favorire il bene dell'intero consorzio, il quale per lo più resta, però, inesorabile con i singoli, come se i loro sacrifici non fossero mai esistiti. Non a caso l'illuminismo è nato dallo scetticismo verso l'efficacia dei sacrifici religiosi e dallo smascheramento degli imbrogli sacerdotali. Consolidatosi il sospetto, è difficile che agli individui salti in mente di «sacrificare» (sé o qualcosa d'altro, poco importa). L'illuminismo moderno ci ha insegnato la reversibilità del processo di introiezione del sacrificio. Ci ha mostrato come realizzare il rovesciamento, passo dopo passo, e ha restituito la nostra vita alla sua cruda singolarità, priva di sacrificio, ma anche priva di un legame con il «Grande Tutto», tramutatosi in un aggregato di mera volontà di vivere, precipitata in mezzo alle corazze di una ragione soggettiva che non accetta più alcuna imposizione e che tutto dall'esistenza pretende.

Nella sua legittima opera di decostruzione dei grandi affreschi cosmici, prodotti dalla ragione oggettiva,

l'illuminismo rischia però di distruggere non solo i pretesti ideologici dell'imbroglio sacrificale, ma anche l'eredità di una coscienza passiva, senza cui la ragione pratica non può essere una vera ragione. Nei suoi attimi più felici, anche il pensiero classico e «logocentrico» ha inteso che le sue visioni di una ragione cosmica «oggettiva» non avrebbero potuto essere ridotte a un'azione logicamente coerente: esse balenavano come istanti di eudaimonia, quando «il possibile è fatto» e diventa allora visibile il vastissimo legame tra il «fare» e il «lasciar stare». Perciò, dove emerge seriamente un pensiero di totalità permeate dalla ragione, il pensatore testimonia di conoscere, al di là dei suoi triboli personali, quella ragione passiva del «lasciar stare» che restituisce integrità. Di conseguenza, l'idea di una totalità cosmica, concepita come una melodia di suoni, può essere letta anche quale cifra soggettiva della massima capacità di abbandonarsi al rilassamento in un rapporto col mondo non improntato a ostilità. Chi sa lasciarsi andare a una struttura cosmica come si lascerebbe andare «a casa sua», propenderà certo non per l'automutilazione in nome di un Tutto-Moloch, ma piuttosto per un entrare con creatività in ciò che è possibile, in un atteggiamento sciolto dell'autoconservazione e dell'autoaccrescimento esistenziale. Ciò corrisponde in modo manifesto anche agli interessi della ragione soggettiva.

Qui si inserisce quella che chiamerei non tanto la «dialettica» quanto l'«ironia» dell'illuminismo. Col suo assalto attivistico, con questo suo farsi, progettarsi e pensarsi, l'illuminismo ha mietuto per due secoli così tanti successi da non riuscire quasi più a sostenerli. Per ironia della sorte, la ragione soggettiva moderna non macina essendosi impigliata negli ingranaggi della sua stessa soggettività (attese, interessi, appetiti ecc.), mentre riesce a produrre ragionevolezza solo dove le soggettività si siano fatte da parte. La soggettività empirica dista dalla ragione soggettiva almeno quanto da quella oggettiva. Tanto l'una che l'altra peccano di ipertensione idealistica, ove le si confronti al punto di vista della vita nuda e cruda. La ragione soggettiva viene inglobata nella realtà sociale, e riportata, dalla sua bella universalità, giù sulla terra di mille calcoli caoticamente contrapposti. Oggi si incomincia a capire che le costruzioni moderne della ragione soggettiva

erano non meno utopiche delle visioni antiche e medievali, improntate alla ragione oggettiva. La ragione soggettiva, infatti, è nulla se manca un coerente soggetto universale. In conformità a questo, nel dipanarsi del pensiero moderno, fa la sua comparsa il «soggetto totale», ossia un fantasma di cui si pretende che regga in sé l'intero potenziale della ragione umana. L'universalismo illuministico si rivela qui audace quanto un pensiero uso a giocare il «tutto per tutto». Un pensiero che vive nell'idea della mediazione comunicativa totale, che fagocita ogni privatezza in una sorta di dialogo planetario. Senza questo suo nucleo patetico-comunicazionale, la ragione soggettiva non potrebbe opporre nulla a chi vuole ridurla a una mera dimensione degli egoismi individuali, tribali e sistemici. L'illuminismo può prescindere dal conflitto dei calcoli singoli e portarsi in salvo nella sfera dell'universale solo a patto di presupporre una generale comprensione. Avendo conferito alla comunicazione sociale una dimensione mitologica, l'illuminismo si vede ora costretto a puntare tutte le sue carte sul mito della comunicazione. Nel cui ambito le belligeranze del particolare si annullerebbero, rilassandosi al punto di sfociare nella ragionevolezza e nella conciliazione. Ne emerge un quadro analogo a quello già osservato nel rapporto tra individuo e ragione oggettiva. Solo in una passività consapevole e, se vogliamo, «accidiosa» del singolo, l'universale si afferma sul particolare, l'oggettivo sul soggettivo, e l'esperienza sulla mera rappresentazione. Solo colui il quale, con un atto di passività e di flessibilità profonda verso l'universale, abbia già riconosciuto in sé priorità alla reciproca comprensione rispetto ai vari motivi delle singole parti coinvolte, solo costui può ripromettersi qualcosa di ragionevole dalla comunicazione. In caso contrario, seppure con tutta la comprensione del mondo, quel che emerge è sempre e solo l'impossibilità di comprendersi. Se il non potersi sottomettere è connotato strutturale della moderna autonomia soggettiva, allora la stessa ragione soggettiva deve poter esigere almeno questo: che i soggetti si sottomettano alla comunicazione più di quanto non facciano verso i comunicatori, che i soggetti si sottomettano alle esperienze più che ai bisogni (altrimenti non si può più nemmeno parlare di ragione).

La critica della ragion cinica ha evidenziato come i soggetti, resi insieme sclerotici e malleabili dalle coazioni al conflitto dell'esistenza e della società, si siano sempre rivelati freddi, indifferenti e privi di scrupoli verso l'universale, con in più una tendenza alla revoca degli ideali di civiltà non appena entrino in ballo questioni di autoconservazione. Questa «ragione militante» è sin da principio attivistica, incapace di sottomettersi e di riconoscere con la dovuta placidità il carattere prioritario di ciò che è comune a tutti, universale e travalicante le differenze. In questa situazione le fatiche della ragion pratica, che tenta di governare varie spinte soggettive, cozzano (e quanto inutilmente!) contro l'irrimovibile autofissazione frammentaria di milioni di centri di ragion privata. I quali vogliono subordinare ogni razionalità alle loro condizioni di comodo e fanno come se, su certi luoghi riservati in cui si intessono misteriosi calcoli, l'illuminismo avesse il dovere di sospendere ogni indagine. La ragione soggettiva, regredita a ragion privata, sente una prepotente vocazione notturna, una *Wille zur Nacht* (l'espressione è di Ernst Weiss) e astutamente ignora contesti, nessi, correlazioni... E' un modo per rendersi inaccessibili agli affronti dell'universalità, una sorta di indurimento strategico contro il canto delle sirene e cioè contro ogni suadenza comunicativa o conciliatoria. Anzi: i calcoli particolari «seri» possono talvolta avventurarsi anche in «trattative», ma quando i partner scoprono le vere intenzioni di questi strateghi, la comunicazione stessa diventa strategia. La «comunicazione», intesa in senso produttivo, si sottrae alla mera fattibilità del calcolo, e possiede invece (quando riesce) la struttura di un «lasciarsi comunicare». L'analisi del cinismo descrive di contro un'interazione tra soggettivismi che non vanno mai in ferie, sono i bunker della ragion privata, conglomerati di potere imbottiti di munizioni, sistemi scientificamente votati all'iper-produzione. Nessuno di costoro, nemmeno per sogno, si inchinerebbe davanti a una ragione comunicativa, che anzi ognuno la vuole sottomettere ai propri fini particolari, simulando una parvenza di comunicazione.

Pressati dalle sofferenze che le crisi moderne hanno comportato, i membri del nostro consorzio civile si vedono costretti a ricompitare un «conosci te stesso», in stile quasi neoclassico, scoprendovi la loro sistematica incapacità di

raggiungere quella comunicazione da cui può nascere una vera distensione. Il «soggettivo», che non vuole rispecchiarsi in un tutto, va costantemente incontro a innumerevoli, analoghe soggettività, analogamente prive di mondo e introversamente impegnate a perseguire soltanto il «proprio», interconnesse tra loro per la sola via della rottura e della revoca reciproca: un'interazione improntata al modello della «cooperazione antagonistica». Questo nuovo «conosci te stesso» produce un'immagine di autoconservazione disperata nella quale ogni «sé» viene da tutti gli altri respinto, senza misericordia. Il luogo in cui la modernità vede convergere esperienza del mondo ed esperienza di sé è quello in cui tutte le lotte dell'autoconservazione, condotte dalla ragione privatizzata e soggettivizzata (sia sul piano interiore che su quello esterno, nella sfera psicologica non meno che in quella tecnologica, in ambito personale tanto quanto in quello politico), hanno ingenerato i medesimi fenomeni di isolamento dei soggetti, le medesime glaciazioni, i medesimi soggettivismi polemico-strategici e la medesima, duttile sconfessione degli ideali etici della nostra civiltà. Per quel che mi concerne, ho tentato di sviluppare un linguaggio nel quale si potessero descrivere entrambe le sfere, quella del mondo e quella del sé, usando le medesime espressioni; nell'analisi del cinismo il linguaggio dell'esperienza di sé e quello dell'esperienza mondana ritornano a essere strettamente sincronici (presupponendo che qui si intenda tematizzare con onestà la sfera del sé e senza troppi riguardi quella del mondo).

È però evidente che l'analisi del cinismo punta a una critica della ragion soggettiva, ma senza volere perciò ricadere nelle perdute illusioni di quella oggettiva. Del resto, sarebbe come voler combattere una falsa serietà con un'altra non meno falsa. Quindi, la critica della ragion cinica argomenta in modo immanente, e, per così dire, dialettico; essa, riassumendo per sommi capi l'evolversi storico dell'illuminismo, ne rivela le contraddizioni e ricapitola un ironico «lavoro al super-io», o meglio un militante «lavoro all'ideale», che sotto l'egemonia di soggettività strategizzate era destinato a cadere nella logica delle società classiste, gerarchiche e militarizzate. Siamo con ciò coinvolti in una sorta di Kulturkampf, di battaglia delle idee, la validità o l'insulsaggine delle quali decide sul destino

di tenuta o caduta, di integrità o corruzione, degli individui e delle collettività: eroismo, legittimazione politica, amore, arte delle guarigioni, lode di ciò che vive, verità, autenticità, «ascolto» dell'esperienza, equità... Abbiamo delineato una fenomenologia di questi ambiti di valore con le loro discontinuità e conflitti. (4) Bisogna avere già preso incondizionatamente sul serio questi ideali per cogliere oggi il dramma kinico-resistenziale della loro denuncia e la tragicommedia seriosa della loro autosconfessione cinica inscenata dall'avidità di potere e profitto. Chi non ha mai rispettato questi ideali e oggi si orienta nella dubbia luce della loro ambivalenza, probabilmente non percepisce alcuna necessità nelle questioni qui sollevate, e che riguardano la fonte di tali ambivalenze nonché la struttura di tali esperienze, nate da quei «lumi» che, apparirsi limpidi all'origine, dovevano invece intorbidirsi nel crepuscolo di questa modernità tarda e iperproblematica. In tal senso la critica della ragione soggettiva (che è ragione strategica), e quindi la critica della ragione strategica (che è ragion cinica), ci hanno accompagnato attraverso un'odissea multipla di ambivalenze, le cui linee paiono essersi intricate in modo sempre più minaccioso man mano che ci approssimiamo al presente.

«Sapere aude. Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto! Questo è dunque il motto dell'illuminismo». Così, nel 1784, scriveva Immanuel Kant nel suo celeberrimo saggio *Che cos'è l'illuminismo?* La sua voce è quella di una moderna dottrina della ragione ancora sicura di sé. Con scettico ottimismo essa confidava di poter, grazie alle fatiche del soggetto, venire a capo delle vicende mondane ancora recalcitranti al comando della ragione. L'autonomia del sapere cui Kant si appella poggia sulla *qualitas* vitale di un animo coraggioso cui è estranea la disperazione della modernità. Se Kant ci vieta di pensare «finalità oggettive nella natura», e se il suo pensiero si orienta non già verso una *ratio* cosmica, posta al di sopra di tutto, certo vi è, tuttavia, la fiducia di poter integrare noi stessi la ragionevolezza nel mondo. Anche l'illuminismo classico quindi si affida segretamente alla «natura delle cose», come se questa fosse pronta a obbedire ai nostri scopi e anzi avesse già compiuto la maggior parte del cammino per venire incontro agli sforzi della ragione soggettiva. Ma,

legando l'uso dell'intelletto alla fiducia coraggiosa, Kant svela in realtà che - seppure la ratio debba altrimenti limitarsi con critica discrezione alle prestazioni della soggettività - egli stesso, nel suo rapporto extracritico con il mondo, si era, però, abbandonato all'idea che la natura, in modo tacito e grandioso, fosse venuta incontro alla ragione. È l'animo coraggioso che permette al pensiero illuminista di concepire condizioni mondane governate dalla ragione. È un accenno al «lasciar stare» in cui il «fare» illuminista ha da sapersi strutturalmente inserito. Dove l'illuminismo si riprometta una vera riuscita, esso assume la struttura spontaneamente coraggiosa e coraggiosamente spontanea di un «lasciar stare», sia nel pensiero che nell'azione, un «lasciarsi pensare» e un «lasciarsi agire» nella fiducia che il nostro agire come il nostro conoscere non si getteranno ciecamente dietro a ogni spinta del reale, ma sapranno invece riallacciarsi in modo creativo e adeguato alle forze, alle tensioni del mondo, per «trasformarle in qualcosa di più», nel senso di finalità ragionevoli.

Davanti alle catastrofi mondiali, a quelle avvenute e a quelle incombenti, il nostro odierno sentimento vitale, frustrato dalla storia, può anche rinunciare a crederci. Tanto più che, nel «servirsi del proprio intelletto», il sentimento vitale si è spesso dimostrato codardo all'estremo. Avendo ampiamente perduto il loro coraggio-ragione, gli eredi dell'illuminismo appaiono oggi nervosi, dubbiosi, sforzatamente privi di illusioni: in marcia verso una condizione cinico-globale; allusioni agli ideali della cultura umana sembrano ancora sostenibili solo in forma di scherno e di revoca morale. Il cinismo, inteso come falsa coscienza illuminata, è un'intelligenza astuta, ambiguamente opaca, indurita e scissa da ogni coraggio aprioristicamente ritenuto ingannevole, come ogni positività: tale forma di coscienza sa occuparsi ormai soltanto di tirare a campare, pur che sia. Qui, chi ride per ultimo, ride come in stato di commozione pleurica. La coscienza cinica tira le somme di tante cattive esperienze di ogni tempo e lascia che ancora valga solo quell'*unicum* senza scampo noto sotto il nome dei duri fatti. Il cinismo moderno è la matassa in cui si avviluppano tutte le «contorsioni viperigne di una dottrina dell'astuzia immorale» (Kant, Per la pace perenne). Nell'attitudine neocinica giunge a maturazione

l'apprendimento di una amarezza universal-istorica. Il che ha impresso nelle nostre coscienze, malate d'esperienza, il gelo dello scambio, delle guerre mondiali e delle connesse autosconfessioni ideali. Oplà, noi viviamo! Oplà, vendiamoci! Oplà, armiamoci! E chi per primo muore, risparmi i contributi... Così, il cinismo garantisce una estesa riproduzione del passato allo status aggiornatissimo di quanto vi è di peggio. È per questo che le profezie di una prossima fine del mondo trovano mercato così fiorente: Abbi il coraggio di servirti della tua bomba! Al realismo cinicamente scatenato, come in un accesso di febbre, viene a vaneggiarci in faccia la verità: ci mette in guardia da noi stessi. Nelle ebbrezze macabre della paura, i soggettivismi passano nei media al ritmo panico del dies irae: udite, guardate che tempi strani / e che strana prole hanno: in noi. Ci chiediamo se siamo divenuti, come ci pensava Cartesio, la res cogitans di testate «intelligenti». Siamo una cosa separata in mezzo a cose simili? Siamo degli Io metallici, degli Io blocchi di pietra, degli Io di plutonio? Noi siamo i cittadini del bunker, i soggetti balistici, gli azionisti cannonieri, i cavalieri apocalittici del giocoforza-vattelapesca: siamo i fantapacifisti che procedono a stile libero verso cause migliori. Ci vuole svergognatezza suprema per trovare ancora parole atte a questa nostra realtà. Solo l'incuria più anarchica trova espressioni adeguate alla normalità contemporanea. Come ai tempi di Diogene, l'establishment e i suoi esponenti hanno perduto la loro identità. Possono solo scegliere tra una falsa auto-esperienza di suicidio collettivo e la fine della falsa soggettività in un'auto-esperienza autentica.

Sapere aude! Questo è e resta il motto di un illuminismo che, seppure nella luce dubbia degli azzardi moderni, resiste all'intimidazione catastrofista. Solo un chiaro coraggio può darci un futuro possibilmente migliore (e non ripetitivo) di quanto v'è stato di peggio nel nostro passato. Tale coraggio trae alimento dal flusso (ormai molto assottigliatosi) del ricordo di un potersi sentire a posto, sentimento spontaneo e senza autore di cui la vita è capace. Le antiche dottrine della ragione oggettiva - tentando di parlare in un mondo, agli albori della civiltà, totalmente «alienato» - ci ricordano, con intenzione terapeutica, che forse le cose possono rimettersi in moto, e possono rimettersi a posto, se noi, in quanto soggetti,

disarmiamo, ci ritiriamo nella sfera del lasciar stare, abbandoniamo le aggressività attivistiche e i loro vari paludamenti seriosi.

Si può dire ancora qualcosa oggi? Oppure la congiura del silenzio della nostra razionalità cinico-realista è già così consolidata che non si vuol sentire più altra ragione se non quella attivistica? Su tale quesito la nostra indagine critica approda alla sua conclusione. Che mai ci sarebbe ancora da aggiungere? Solo esperienze, entrerebbero in gioco, alle quali si può fare al più qualche oscuro riferimento, senza ausilio di prove; e di ciò di cui non si può argomentare, bisognerà, all'occasione, narrare. Ne va di esperienze per le quali altre e migliori parole non trovo se non quelle che designano l'eccellenza della vita riuscita. Nei nostri istanti migliori, quando davanti allo splendore perseverante della buona riuscita, il fare, il più energico, fa luogo al lasciar stare, e il ritmo vitale ci sostiene spontaneamente, allora può annunciarci all'improvviso il coraggio, come una chiarezza euforica oppure come una serietà mirabile e serena. In noi si risveglia il presente. L'attimo vigile si eleva con un balzo all'altitudine dell'essere. Freddo e chiaro, ogni istante entra nel tuo spazio, né tu differisci da quella chiarezza, da quella freddezza, da quella esultanza. Le cattive esperienze recedono davanti a nuove opportunità. Non vi è storia che ti invecchi. Il disamore di ieri non costringe a nulla. Nella luminosa presenza di spirito l'incantesimo di un continuo ripetersi è rotto. Ogni secondo consapevole estingue il disperante «già stato» e diventa il primo di un'altra storia.

Note

1 «Was heut gehet mude unter, / hebt sich morgen neugeboren. / Manches bleibt in Nacht verloren — / Hote dich, bleib wach und munter», J. v. Eichendorff, *Zwielicht*, 1815.

2 «Vielleicht ist es einfach nur dies: / mein Herz zieht allmählich die Geier an. / Wer links kein Land mehr sieht, / für den rast die Erde bald / wie ein abgeriebener Pneu auf die

ewigen Mullgründe zu / Dùdeludùt, nu lauf doch nicht gleich / zur Marna mit deinen Verwiistungen», P. Ruhmkopf, Selbst-portrait, 1979.

3 Questo, in senso più ampio e positivo, è un vero e proprio genere letterario. Per quel tanto che l'analisi del fenomeno cinico è anche una questione estetica, essa deve misurare la distanza tra prestazioni dell'intelligenza poetico-letteraria e di quella filosofico-discorsiva.

4 Cfr. anche KzV, II, pp. 397-598.